توضيح



فهرسة الكتاب التوضيح للفاضل العلامة فريد العلماء العامة صاحب المقصد الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة اوصل الله لهما ما استعلا في الآخرة

هذا كتاب
وقف ٢٣ افندينك
شيخ محمد وقفدر

ينبغي لمن يتميز للحروف وعلم ان يكتب منه الحروف على ظهر الكتاب لان [illegible] جعل [illegible] شيء خافية وخافية [illegible] الحروف
ان يجعل طالب العلم قادرا على كل شيء كان فيه — نقل من شرح المقصود [?]

ه ١١١ م ١١ ١١ هج ق ١٢ ١١ ١١ ١١ ح ف

يا من يرى مد البعوض جناحها — في ظلمة الليل البهيم الاليل
ويرى مناط عروقها في نحرها — والمخ من تلك العظام النحل
ويرى ويسمع حطقها [?] وانينها — ويرى حركاتها من مفصل في مفصل
امنن علي بتوبة تمحو بها — ما كان مني في الزمان الاول

نقل من تذكرة القرطبي



بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثنا اليه ثانيا وعلى افضل
رسله وآله مصليا وفي حلبة الصلوة مجليا ومصليا اما بعد
فان العبد المتوسل الى الله تع باقوى الذريعة عبيد الله بن
مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول
لما وفقني الله تع بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته
وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير الخطاب
لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب
التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر
النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات
وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط
الذي تقرر لتغيير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغيير الى هذا النمط
ثم لما تيسر اتمامه وفق بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج
مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول
وترتيب انيق لم يسبق على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ

فرسان هذا

كتاب التوضيح

فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح
في حل غوامض التنقيح والله مسئول ان يعصم عن الخطاء والخطل
كلامنا وعن السهو والذلل اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب
افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكره
كيف لا تع يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تع وبالحق انزلناه وانه
لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا فكل جمع
يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التانيث والتذكير نحو
نخل خاوية ونخل منقعر من محامد لاصولها من مشارع الشرع
ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا
على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها دقيقة الحواشي
اي لطيفة الاطراف والجوانب فدقيقة المعاني بني على اربعة اركان
قصر الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات
خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا
وهو الوقف اللازم على قوله تع وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين
بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم
بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها والنصوص
منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين المنصة مكان يرفع عليه العروس
للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى
وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه

وعلى آله واصحابه ما وقع اعلام الدين باجماع المجتهدين فوضع
معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم
المقايسون بها الحكم في المقيس وبالمعتبرين بكسر الباء القايسين
ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص
الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص
فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية
الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها
الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان
الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي
بنى الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل
الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
جد سعيده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل
عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب
على وجهه سقط عليه فان من اقبل الشيء غاية الاقبال فكانه اكب
عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي
بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان
مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق
اشاراته ووجدت طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم
عن مواضع الحاظه اي لا يدركون باعمال النظر ما يدركه هو بالحاظ

عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت
اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه
وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام
المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات
غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز
متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز
العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر
واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان
الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون
الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته تنقيح
الاصول والله تعالى مسؤول ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه
ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم مقدمة اصول
الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فيعرفها اولا
باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها
باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال
الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظ
والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه
ما يطرد وقد عرفه الامام في المحصول بهذا واعلم ان التعريف

اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف
الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه
باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه
والجنس والنوع ونحوها فان لتعريف تبيين ان هذا الاسم
لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه
الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق
الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل
حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل
تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي
ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة
الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية
والشروط كادوات الصناعة مثلا نعلم ان هذا التعريف صادق
على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها
لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف
الاسمي والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله عملا ليخرج
الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد
اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي ح ره فالمعرفة ادراك
الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن
ان يراد به ما ينتفع النفس وما يتضرر به في الاخرة كما في قوله تعالى لها

ما كسبت

ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب
فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه
كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد
طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثنى
عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام
والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب
ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع
عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة
الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة
الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها
وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى
الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب
عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين
عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم
عليها فيشملان الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون
بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات

النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها فمعرفة
ما لها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها
من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا
وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها
من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح
زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام
الثلثة لم تزد وابو حنيفة انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق
الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات
او الوجدانيات او العمليات ومن ثمه سمى الكلام فقها اكبر وقيل
العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم
جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا
اسناد امر الى امر آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله
تع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فان اريد الاول
يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد
اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم
بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة
وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله تع المتعلق اه فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي
اي خطاب الله تع بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله

تع بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تع ووجوب تصديق
النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع
عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام
الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم
الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة
الاربعة وبهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد
دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية
يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله
تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تع يشمل
جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك
فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء اي
الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب
واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير
اي الاباحة وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية
ونحوهما واعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا
سبب لذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها

فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الاخر
وهو الوضعي والبعض لم يذكر النوع الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير
لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت
الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان
المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء اخر والمفهوم من الحكم
التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الاخر في صورة لا يدل على اتحادهما
وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتاخرين من متبعي
الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ فالحكم على هذا المشار
اليه امر اخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق
على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة
اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ
ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون
ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف
ههنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه
وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال
المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل
وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غير الاسلام
والصلوة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي

حكم اخر

حكم اخر مرتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة
بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس
اذ لا خطاب ههنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو
اتيتك طلوع الفجر اي وقت طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا
القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس
اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس
ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقياس فان القياس يظهر
للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو امنوا فاعتبروا
اي من الحد مع انهما حكم فالمراد من الايمان هنا التصديق فوجوب
التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال
الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال
الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين
لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب
الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية الا ان يقال
نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية
ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب
الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو امنوا وفاعتبروا لانهما من
القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان

وارد في عين هذا الحكم او وارد في صورة يحتاج اليها بهذا الحكم
كالمسائل القياسية فيكون احكاما شرعية اذ لولا خطاب الشارع
في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن
كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة
حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف
على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق
والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا
المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه
لا يدركان الا شرعا ولا يدركان عقلا اصلا فحسن كل شيء وقبحه
شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما
وقبح اضدادها لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل
في الفقه المصطلح ما ليس فيه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح
على مذهب الاشعرية ولا يرد عليه اي على حد الفقه المصطلح
التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة
والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل اعلم
ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها
اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك
واقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص
العالم بها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها ان قيل فان

الشخص

فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلة ما سواها يعلم كونها
من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن
ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه
مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة
غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى
لاخراجها منه بذلك القيد الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل
لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا تضابط بجميع احكامها ولا يراد كل
واحد واحد لثبوت لا ادري ولا البعض له نسبة معينة بالكل كالنصف
او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل لان التهيؤ البعيد قد يوجد لغير
الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد ان يكون بحيث يعلم
بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء والمجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض
الاحكام مدة حيوتهم كابي ح ره لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد
ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ
وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد تهيؤ مخصوص اولا دلالة
للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة
متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية
العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من
ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي
وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة

رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعد
ثم ما لم يظهر نزول الوحي به فقد لا يعلم الفقيه والصحابة رضي الله عنهم
كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم
وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمان الرسول عليه السلام لعدم الاجماع
في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل شرطه ملكة الاستنباط الصحيح
وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم
عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي
ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعيه وثانيا
ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب
ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار
كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم وكلما وجد غلبة
ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب
من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به
فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب العمل او يثبت
الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه
الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا
للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما ينبني عليه غيره اراد ان يبين
ان ما ينبني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة
فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس

فهو اصل

فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع
بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها
فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس
بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس
حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو
اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة مثل بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط بالاجماع
فاوردوا لنظيره قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة
يعني قياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته
التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه
بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف
اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي
يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي
يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا
احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق
احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وانما اشتمل على القواعد الموصلة

الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم
وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد اسم كتاب والمقدمة ونحوهما
ليبتني عليه نكت الخلاف ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون
احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل
الفقه بالشكل الاول تكون كبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم
يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل
الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية
هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس
على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت
هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية
بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية
كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس
على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة
مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت
كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات هذا
الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب
وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى
مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن

ثم اعلم

ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان
مشتملا على شرائط مذكورة في مواضعها وذلك ان لا يكون الدليل
منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى
اليه رأي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية
المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت
على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون
علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها
اليه الظاهر ان هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا
العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه
ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي
ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء
في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة
الاربعة اي يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل
عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى
اليه رأي ابي حنيفة رحمه الله وكلما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي
فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء
في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول
الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه

ولا يقال له الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا
على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد
مجتهدا او يعتقد ذلك المقلد حقية راى ذلك المجتهد هذا الذى
ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية
المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع
من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم
ككون هذا الشئ علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة
او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام
تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة
الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة
مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف
المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب
الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم
ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل
صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت
هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه وهذا هو
الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة

يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة
من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس
موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس
الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت
تلك القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل
الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل
الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو
ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه
يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث
ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التى ترجع
الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها ناشية
عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه
عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها الحكم وعن
العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن
احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد
هذا العلم اى اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة
والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها
عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها
هو الادلة المختلفة فيها وادلة المقلد والمستفتى وايضا ما يتعلق

كالاستحسان واستصحاب الحال

بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد
ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها
العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها
ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها
ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس
كذلك ككونه قديما فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل
هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع تلك القضايا
كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع
موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع
محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم
ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة والثاني ما يكون مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا
بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول
يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني يكون اوصافا
وقيودا الموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا
الحكم المتعلق بالعباد يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبات لا تثبت
بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فبمعزل
عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة
وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث

المداول

المداول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت
وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه
واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر
مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة
والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث
عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة
الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث
الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل
قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات من حيث انه موصلة الى التصور
والتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان
يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث
عن الماهيات بانها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية
فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم (الاصح) يعد مباحث الحكم من مباحث
هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد
بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته
بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم
اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة بجميع
وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب

بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون
المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ
الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع
اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انه لما وقعت في مباحث
الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغنى
المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان
العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث
فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح
والتحقيق ان المبحوث عنه في علم الاركان اضافة الشيء الى الاخر كما ان
في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن
ايصال لتصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في
المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين والبعض عن الاخر فموضوع
هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون
موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو
اي لا تعدد الموضوع
باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب
اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد
من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به بناء على ان لكل
احد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه
شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظير هو بدن الانسان

مطلب الموضوع

يعني ان موضوع اصول الفقه شيئان احدهما الادلة وثانيهما الحكم لان الادلة اثبات الحكم والحكم ثابت بالادلة منه

بالادوية

والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان
يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها
انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء
مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع
العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود
كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع
ما يبحث فيه عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان
الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون
للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية
يكون بيانا لذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث
ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة
والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث
في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث
عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء
الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان
الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا
وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد
الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يبعد ان يكون بعضها حقيقية

مطلب المجوز الشيء الواحد موضوعا للعلمين او لا

وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها بملحقه لجزئه لعدم
الجزء له ولا المباين له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل
في المبدأ فلحوق البعض الاخر ان كان لذاته فهو المط وان كان لغيره
يتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل في المبدأ
ولانه يلزم استكماله عن غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء
الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض اعني بحسب
الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب
اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل
تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم
فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى
تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر
في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة
هي اجسام العالم من حيث ان لها شكلا وموضوع علم السماء
والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول
بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية
فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث
فيهما عن هاتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع
خلاف ذلك فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول
في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول

قطعنا

في الكتاب

في الكتاب اي القران وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة
الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه
عرف القران بالنقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال
الذي كتب فيه القران فاجيب بقوله ولا دور لان المصحف معلوم
في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القران ثم اوردت
تحقيقا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف اي نوع من انواع
التعريفات فان اتمام الجواب موقوف عليه فقلت وليس هذا
التعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد
ولا القران فان علماءنا رح قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو
اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القران بهذا فان عرفوا الكتاب
بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب
تريد وان عرفوا القران بهذا فليس تعريفا لماهية القران ايضا
بل تشخيصه لان القران يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا
تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القران لفظ مشترك يطلق
على الكلام الازلي الذي هو صفة الحق عز وعلا ويطلق ايضا على
ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المتعينين تريد فقال
ما نقل الينا الخ اي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم
الدور ان اريد تعريف ماهية القران لانه لو عرف ماهية القران

بالمكتوب في المصحف فلابد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي
ح معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم
معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القران ثم اراد
ان يبين ان القران ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخص لا يحد
فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد
معرفة التشخصات بل لابد من الاشارة او نحوها الى تشخصاتها
ليحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القران لما نزل به
جبرائيل ع م فقد وجد شخصا فان كان القران عبارة
عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن
عبارة عن ذلك الشخص بل القران هذه الكلمات المركبة
تركيبا خاصا سواء يقرا جبرائيل ع م او زيد او عمرو وعلى
ان الحق هذا فقولنا على ان الشخص لا يحد لنا دليلان
احدهما انا لا نعني ان القران شخص بل عنينا ان القران
لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد
كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون المشخص لا يحد جعل دليلا
على ان القران لا يحد لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على
الاشارة اما معرفة الشخص فظاهر واما معرفة القران
فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرا من
اوله الى اخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاح

فنعني

فنعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل
في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي تشخصاتها الى حد
لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار
محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب
محلها بان يقراها زيد او عمرو فعنينا بالشخص هذا والتشخص
بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القران فانه لا يعرف
اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرا من
اوله الى اخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف
ابن الحاجب القران بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه
فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة
فلابد ان يقول بعض من القران ونحو ذلك فيلزم الدور وان
لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا
المعروف المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه
ولا علينا ونقرر ابحاثها اي ابحاث الكتاب في بابين
الاول في افادة المعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن
افادة الحكم الشرعي موقوفة على افادة المعنى فلابد من البحث
في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك
والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى والثاني
في افادة الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب

الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب
والحرمة حكم شرعي الباب الاول لما كان القران نظما دالا
على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد
من النظم هنا اللفظ الا ان اطلاق اللفظ على القران سوء
ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار
النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل
النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط
حتى لو قرا بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة
عنده وانما قال خاصة لانه جعل لازما في غير جواز الصلوة
كقراءة الجنب والحايض حتى لو قرا اية من القران بالفارسية
يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا
القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا
لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القران عبارة عن النظم
الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القران هو النظم والمعنى
والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة
باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقسيمات الاربعة
فينقسم اللفظ باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك
والمأول كما ياتي وبهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه
النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم

الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له
او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما
وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم
وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس
ما اورد فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه
ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه
الوقوف على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع
اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين
مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان
او وضعا واحدا اي ان وضع لكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور
فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام
لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له
فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير
كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا
وضعت وضعا واحدا الكثير وهي مستغرق لجميع ما يصلح له لكن الكثير
محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو
رايت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق
جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة في الرجال فعلى
قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة

بين العام والخاص وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر
منا الجمع المنكر الذى يدل القرينة على انه غير عام فان هذا
يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان
من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى وان كان اى الكثير
محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد خاص سواء كان
الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس
ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مؤولا واصحابنا
قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع
الى الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما لم اورد المأول فى
القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راى المجتهد
ثم هنا تقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التى
تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان
معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة
والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس ثم هما اما مشتقان
اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد
فمطلق او معه قيد فمقيد او الشخاص كلها فعام او بعضها معينا
فمعهود او منكرا فنكرة وهى ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق
للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اى للسامع
وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعيين

وعدم

وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جائنى
رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم
حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق
وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام
ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التناقض بين كل قسم
وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا
جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة
لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان
العين شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا يكون
عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تناقض بين العام والمشترك لكن
بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد
خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر بهذا فى البواقى فانه سهل بعد
الوقوف على الحدود التى ذكرنا **فصل** الخاص من حيث هو
خاص اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة
عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم قطعا فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص
فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيوجب
الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجئ انه يراد بالقطع
معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ
عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففى قوله تعالى ثلثة قروء

لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه
يجب طهران وبعض طهر وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض اعلم
ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد بالقرء الحيض
عند ابي حنيفة رحمه والطهر عند الشافعي رحمه فنحن نقول لو كان
المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظة ثلثة لانه لو كان
المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حال الطهر
فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار
وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رحمه يجب طهران وبعض
على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون
الواجب طهرين وبعض بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر
فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا
فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك
لا يكون بين الاول والثاني فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر
فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها الزوج وهذا خلاف
الاجماع وهذا الجواب قاطع شبهة الشافعي رحمه وقد تفردت
بهذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل الفاء لفظ خاص للتعقيب
وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع

كما هو

كما هو مذهب الشافعي رحمه يبطل موجب الخاص تحقيقه ان الله تعالى
ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المراة وفي تخصيص
فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فيقع بين
تفيد بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه ان الافتداء فسخ
فان ذلك زيادة على الكتاب لان الافتداء غير دال على الفسخ بخلاف
الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها
اي بعد المرتين سواء كانت بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول
الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي
رحمه الله وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل
ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله فاولئك هم
الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الطلاق
مع الخلع اربعة فيصير قوله تعالى فان طلقها رابعا وقال المختلعة
لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله تعالى فان طلقها متصل باول الكلام
ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي
الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد
بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان
فاسدا خلافا للشافعي رحمه والخلاف هنا في مسئلة المفوضة
اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر

عند الشافعي رحمه الله عند الموت والكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها
وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله
تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خص فرض المهر اي تقديره بالشارع
فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله تعالى فرضنا معناه قدرنا
وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول
منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني
فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه
بطريق الرأي والقياس بشيء ما هو معتبر شرعا في مثل هذا
الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة
دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله
كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا
الفصل مسائل آخر اوردناها في الزيادة على النص في آخر
فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل
وهما مسئلة الهدم والقطع مع الضمان فصل
حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل
عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد
منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية لها فانه اذا قال لزيد
على افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا

وانه يؤكد

وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك
ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي
اخر والناس الثاني ابو سفيان واهل مكة وعند البعض يثبت الادنى
وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال
لفلان على دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول
انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص
وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل اي كل ما يتناوله
نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد ما لها
لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني
التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال
علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطأ بملك يمين احلتهما آية
وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة
مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما
آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع
بين الاختين سواء كانت الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي
بملك اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم
راجح على المبيح وابن مسعود رضي الله عنه جعل قوله تعالى واولات
الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل

يقال له اصحاب الخصوص نور

عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف على
وابن مسعود في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رض
تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احديهما
في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن
مسعود رض من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية فقوله
يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر
سواء كانت حاملة اولا وقوله تعالى واولات الاحمال
يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
او طلقها فجعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى
يتربصن في مقدار ما تناوله الايتان وهو ما اذا توفي
عنها زوجها ويكون حاملة وذلك عام كله اي النصوص الاربعة
التي تمسك بها علي رض وابن مسعود رض في الجمع بين
الاختين والعدة لكن عند الش فعي رح هو دليل فيه شبهة

فيجوز

فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام
الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل
عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص شايع
في العام وعندنا هو قطعي بما و كالخاص وسيجي معنى
القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما مالم يخص بدليل
قطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له
الا ان يدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض
بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية
لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل
لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد
يجعله محكما هذا جواب عما قال للشافعية انه يؤكد
بكل واجمع وايضا عما قال الش فعي رح انه يحتمل التخصيص
فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا
فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا
اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشي
عن دليل ولا غير ناشي فان قيل احتمال المجاز الذي
في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال
التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص
والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل

كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز
وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها فاذا كان
لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص
آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة
للمجاز اصلا فاللفظان متساويان في الدلالة على
المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول على الثاني فعلم ان
احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له ما ولا احتمال
مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص
الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة
فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو
في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة
فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل
وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان
المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص
بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل
ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم
الناسخ نحمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما
ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ
والمنسوخ حملنا على المقارنة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح

فعند الشافعي

فعند الشافعي يخصص وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناوله
وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص
متاخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك
القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله الخاص والعام ولا يكون
الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون
العام عاما مخصصا بل يكون العام قطعيا في الباقي لا كالعام الذي
خص منه البعض فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان
يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون
تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن
وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية
فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب
قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت
الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل
السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية
حدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وعلى
ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل او بمستقل وهو التخصيص
وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره

نحو خالق كل شيء بعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس فنحو قوله تعالى في
حق بلقيس واوتيت من كل شيء واما العادة فنحو لا ياكل رأسًا
يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصًا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى
مشككا او زائدا عطف على قوله او ناقصا كالفاكهة لا يقع على
العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام
غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ
الذي استثني منه للباقي اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي
وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي
المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا
تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز
في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي
من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث
ان لفظ العام متناول للباقي فيكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل
المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه
بالكلام اي التخصيص او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص منه

البعض بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان
يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص
بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف
الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة
وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات
الشرع التي خص فيها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات
الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة
عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فكل ما يوجب العقل
تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى
حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى
اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك او مجهولا
كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه اذا كان مجهولا
صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه
لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام
كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام
والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا

ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه
كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدري كم يخرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء
المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل
التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة
الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان
مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء
المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض
ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص
كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف
الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته
يتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه
غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق
المجاز فاذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة وكل
واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه
فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة
تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي

[illegible]

حتى يخصص بخبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود
هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال ولكن لا يسقط الاحتجاج
به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا
فان كان مجهولا لا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة
في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط
اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه
هل بقي معمولا به ام لا فلا يبطل بالشك وان كان المخصص معلوما
فللشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من
حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كي يصح ان يعلل الناسخ
الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد
العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في
الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله
كما هو عندنا فان عندنا واكثر العلماء يصح تعليله خلافا للبعض
واذا صح تعليله فلا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم
بقي تحت العام فيوجب جهالة في ما بقي تحت العام وللشبه الثاني
لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام
فلا يسقط به بالشبه الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص

يبين ان المخصوص بمجرد اخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله
كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر
بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام
مجهولا ولا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام
حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل
بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر
العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة
تعليله ولا شك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع
هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون
حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص
ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه
علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام
باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا
ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ
فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام
ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص
حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود

العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي
ينسخ بعض ما يتناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ
النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به
المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب
ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا
باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف بطل
البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء
ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد
ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء
في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه
المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله
فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين
الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما
في البيع لا يصح البيع في الآخر بوجهين احدهما انه يصير البيع
في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء
باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح
كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع

في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول المبيع
بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير
النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى
العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث
ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما
مات في يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ
لان النسخ تبدل بعد الثبوت فلا نفسد البيع في العبد الاخر
مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد
لان الجهالة الطارية لا تفسده ونظير التخصيص ما اذا
باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل
الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم
فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما
يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى نفسد
بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد
عند ابي حنيفة رح وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص
يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي

الخيار

فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل
في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ
ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه
لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص
الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فعلى رعاية الشبهين قلنا
ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة
على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين
كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف
صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل
الخيار معلوما ولكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس
والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا
في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير
بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو
راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا
كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع
يصير شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا
فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا اعلم ان حصته

النسخ توجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء توجب الفساد في الجميع

فراعين الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح

البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معينا يصح البيع لشبه النسخ

ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول

ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد

بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع

في العبد عند ابي ح رحمه الله لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير

كالاستثناء بلا شبه النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما

عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في

معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم

او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه

يطلق على الثلاثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا

اي يصح اطلاق الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين

من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد

معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له

ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيده احرار يعتق جميع العبيد

وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم

لان اقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تع وان كان

له اخوة والمراد به اثنان وقوله تع فقد صغت قلوبكما وقوله م

الاثنان وما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ

الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل

الجمع فيهما اثنان وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث

محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي

واحدا يقوم على جنب الامام واما اذا كان اثنين فصاعدا

يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه

لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عم ان يسافروا واحدا او اثنان

لقوله عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب اي جماعة

فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا على احد

هذه المعاني الثلاثة لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك

لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع

فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين

فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك

بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع فصح تخصيص الجمع لتعقيب لقوله

قوله تع فقد صغت قلوبكما بعض مالت

لان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط
والقوم الى الثلاثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي
كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء
الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد
بهذا فسر ابن عباس رضي الله قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة فيها اي من الالفاظ العموم الجمع المعرف باللام اذا لم يكن
معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد
لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي
او الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد
هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي
تدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة
الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد
اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا
او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى
باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان

الجمع

الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل
عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن
حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم
الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم
بقوله عم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله
في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير فاحتج ابو بكر رضي الله
بقوله الائمة من قريش ولم ينكر احد ولصحة الاستثناء قال فخر الاسلام
رحمه الله هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل
الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحد ويراد
الواحد بقوله تع انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد
وللفقراء فنصف بينه وبينهم لقوله تع لا يحل لك النساء هذا دليل
على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود لا
للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال
لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين لمنع
تزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله انما
الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا
فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون

ومعنى الآية اجمالا ان جنس الصدقة لجنس الفقراء

الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل
اللام اصلاً اي اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باقٍ
في الجنس لان الجنس تدلّ على الكثرة تضمناً فعلى هذا الوجه حرف
اللام معمول ومعنى الجمعية باقٍ من وجهٍ ولو لم يحمل على هذا المعنى
وبقي الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس
وابطال الجمعية من وجهٍ اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رح في باب
موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا بقيناه جمعاً
لغا حرف العهد الى اخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا في
انه يحمل على الجنس مجازاً مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله لا تدركه الابصار فان علماءنا
قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق
الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيد احرار عام ايضاً لصحة
الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند
البعض عام لصحة الاستثناء كقوله لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام
اذا لم يكن معهود كقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين
آمنوا وكقوله السارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه

لتعريف

لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف
الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق
ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تع قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء
وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن
مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي
وهو قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة
التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتاً عام في طرف النفي
فان قال ان ضربت رجلاً فكذا معناه لا اضرب رجلاً لان اليمين
للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت
رجلاً فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلاً فشرط
البر ان لا يضرب احداً من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون
عاماً في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتاً حتى
لو كان الشرط منفياً لا يكون عاماً كقوله ان لم اضرب رجلاً فعبده
حر فمعناه اضرب رجلاً فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون
للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو
لا اجالس الا رجلاً عالماً فله ان يجالس كل عالم لقوله تع ولعبد مؤمن

خبر من مشرك ولقوله قول معروف وانما يدل على العموم
لانه في معرض التعليل لقوله تع ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا
والحكم على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك عام ولو لم يكن
العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق يدل على علية
المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس
الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس
الا عالما عام بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان
اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما
كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من
اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة
الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد
فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون
مطلقا اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها
واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا
فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت
عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت
فكذلك في الوجهين اي اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاولى

وان اعيدت

وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاولى فالمعتبر تنكير الثاني
وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله ان مع العسر يسرا الآية
لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد وان اقر بالف
مقيد بصك ثم بين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان
عنده اي عند ابي ح رح الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية
اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله ان مع العسر يسرا اعيدت
النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور
وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس اخر بالف
منكرا لا رواية لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي ح رح او
ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد
قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني
قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو
ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي
ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بفعله

مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فح لا يبطل
الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من
البعض تبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي
ضربته يثبت الواحد وتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل
المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير
الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل
معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اتي خبز تريد
هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يمكن
من اكل كل واحد بل اكل واحد ولكن يتخير فيه المخاطب ومثل
هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تع
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد
بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان
للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء
من عبيدي عتقه فهو حر فشاءوا عتقوا وفي من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم
ومن للبيان وعند ابي ح يعتقهم الا واحدا لان من
للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه

متيقن اي البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر
وان كان للبيان والبعض مراد فارادة البعض متيقنة
وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي
المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع
قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل
واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد
مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء
الكل فمشيته الكل مجتمع فيه فيبطل التبعيض بالكلية وهذا الفرق
والفرق الاخير في اي مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء
وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان
قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما
ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم
ما دخلا عليه بخلاف ساير ادوات العموم فان دخل
كل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع
قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع
النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل

هذا الحصن اولاً فله كذا فدخل عشرة معاً يستحق كل واحد اذ
في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول واحد بالنسبة الى المتخلف
بخلاف من دخل وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولاً عام
على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموماً آخر للكلام بالعموم
فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق يتقرر به
ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل
واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولاً لا يمكن حمل الاول
على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولاً
فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولاً فاقتضى التعدد في المضاف
اليه وهو من دخل اولاً ولا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي
لان الاول الحقيقي لا يكون متعدداً فيراد معناه المجازي وهو
السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع
فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا فدخل عشرة
فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعاراً
للكل كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل
الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه

في حال

في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معيناً وارادة كل واحد
منهما معيناً تنافي ارادة الاخر فحينئذ يلزم الجمع بينهما فاقول معنى
قوله انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما
استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحداً او جمعاً
والثاني انه اذا كان الاول جمعاً يستحق كل واحد منهم نفلاً
تاماً فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء
كان واحداً او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني
حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلاً واحداً وذلك لان هذا
الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولاً فيجب ان يستحق
السابق سواء كان منفرداً او مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع مع
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة
على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضاً لا دليل
على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلاً تاماً
بل الكلام دال على ان للمجموع نفلاً واحداً فصار الكلام مجازاً
عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفرداً او مجتمعاً
فان دخل منفرداً او مجتمعاً يستحق لعموم المجاز فلا استحقاق

مجتمعاً ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز
وهذا بحث في غاية التدقيق حكاية الفعل لا تعم
لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عم في الكعبة
فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني
فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عم
وفي البعض الآخر بالقياس فالشافعي رح لا يجوز الفرض
في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض الكعبة ويحمل فعله عم
على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عم
والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة
الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الاخر قياسا واما
نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه
نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال
وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم يعم فما روي انه عم قضى
بالشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس
من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية
عن قول النبي عم الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا ان هذا
حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس

المعهود

لعدم المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ
الذي ورد بعد سؤال وحادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون
وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب
مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام
مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او
الا ان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى
فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعاً
ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا
نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم
مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه
ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظة نحو فهو نظير
واحد ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء
عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق
ديانة وعند الشافعي رح يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن
بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل
حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا

ورد آاي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد
الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق
يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين
لكن يستلزم احدهما حكماً غير مذكور يوجب تقييد الاخر كالمثال
المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك
الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم
ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله
لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب
الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف اي حادثة ككفارة
اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رح يحمل سواء
اقتضى القياس اولا وبعضهم زاد وان اقتضى القياس اي
بعض اصحاب الشافعي زاد وانه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله
عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا
على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس
سبب لوجوب صدقة الفطر وقدوري نصان يدل احدهما على
ان الراس المطلق سبب وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد ويدل

الاخر

الاخر على ان راس المسلم سبب وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل لكل واحد منهما اذ لا تنافي
في الاسباب اي يمكن ان يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً خلافاً
للشافعي يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق
والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام
مع قراة ابن مسعود رض وهي ثلثة ايام متتابعات وان الحكم
وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراة ابن مسعود
رض الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب
عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتاً فان كان منفياً نحو لا تعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقاً فلا يعتق اصلاً لان
المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم
ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد
الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد
زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص
وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذ
الاخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد

معنى الآية وكلمه تعالى اعلم لا تسئلوا عن اشياء ان تسئلوا عنها تبد لكم وان تبد لكم تسؤكم ينتج ان تسئلوا عنها تسؤكم لكن هذه الآية تتعارض بآية اخرى وهي قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ووجه التعارض ان الآية الاولى تدل على ان المطلق لا يحمل على المقيد والآية الثانية على خلافه ووقع التعارض معنى الآية الاولى لا تسئلوا عن الاشياء المضرة ومعنى الثانية فاسئلوا عن الاشياء الموجبة للمنافع محرر

بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه
عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا
فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله
تع لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على
المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد
يوجب التغليظ والمساواة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن
عباس رضي الله ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه
على ابهامه والمبهم المطلق بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه
وعامة الصحابة رض ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد
في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل
واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم
فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالان
نشرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس
بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف
يعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي
فان قوله تع في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب
المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء

قوله وقال ابن عباس يحتمل ان يكون دليلا آخر لدعوى الحنفية ويحتمل ان تفسيرا لمعنى الآية تقرير

تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص
فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا
ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا توضيحه ان
الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم
اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون
تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف
والقسم الثاني مختلف فيه فعند الش فعي حكم شرعي وعندنا
عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على النفي
الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير
رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير كافرة فلما قال مؤمنة لزم
منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص وكان حكما
شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وسكت
عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير لصدر الكلام
موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا
يلزم التناقض فلم يوجد ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بنص
المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة
باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط

القياس ان يكون الحكم المعدّى شرعيًا لا عدمًا اصليًا ولا يمكن
ان يعدّي القيد فيثبت العدم ضمنًا جواب اشكال مقدر وهو ان
يقال نحن نعدّي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص
فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنًا لا انا نعدّي العدم قصدًا
ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا لان القيد وهو قيد
الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات
الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيها قيد الايمان وعلى النفي
في غيره اي نفي الحكم وهو عدم الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت
ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة
حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير
رقبة فلا يفيد تعدية فهي اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد
تعدية العدم بعينها اي بعين تعدية العدم وان كانت غيرها
فهي مقصودة منها اي ان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم
فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام
ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم
تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فثبت العدم ضمنًا

بل العدم

بل العدم يثبت قصدًا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون
اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة
فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة
في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة
اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان
شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدّى
او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام ليجوز
بالقياس جواب عن ذكر في المحصول في جواز حمل المطلق على المقيد
ان اقتضى القياس حمله عليه وهو عن الدليل الذي ان دلالة
العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام
على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام
يخص بالقياس اتفاقًا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق
بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقًا
بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان
العام مخصوصا بقطعي وهنا ثبت القيد ابتداء بالقياس
لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلًا
للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقًا

بل انما يخص اذا خص اولاً بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد
لم يقيد المطلق بنص اولاً حتى يقيد ثانياً بالقياس بل الخلاف
في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام
الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر
الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز شرع الى هذه
المسئلة الجزئية وذكر فيها مانع اخر يمنع القياس وهو ان القتل
من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط
فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال
انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا صاحب
المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله
لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو
فايت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف
الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق
لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا
ولا يقال انتم قيدتم قوله عم في خمس من الابل زكوة بقوله
في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب والحكم
عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا

على السبب

على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تع واشهدوا
اذا تبايعتم بقوله ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين
قال الله تع فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين
المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عم
ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا فصل حكم المشترك
التأمل فيه حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى
واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو
اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين على سبيل البدل بدون الاخر
او لكل واحد منهما مع الاخر اي للمجموع او لكل واحد منهما
مطلق والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا
لم يصح استعماله على سبيل التعيين في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن
هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون
استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث يثبت
المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون

ان التأمل لاجل سبب ترجيح المعنى من معاني المشترك على الاخر معهود

هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار
الاخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع
استعمال اللفظ في المعنيين بقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما
ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان
موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخيرين
فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع
بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى
واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا
في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل يصلون
على النبي عم الاية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد
من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف
كسائر الصفات لا بحسب الوضع واعلم ان المجوزين تمسكوا
بقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي عم فان الصلوة
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه
الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع
فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضماير فكانه كرر لفظ يصلي

ولو قيل لا اشتراك لا معنوي ولا لفظي لان الصلوة لا تستعمل في اكثر من معنى واحد منه

واجابوا

واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم
الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لم نجوز
في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضماير ايضا فيكون
الاية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد
استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الاية
لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تع وملائكته عم في الصلوة
على النبي عم فلا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه لو قيل
ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا
ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من
اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا
اما الحقيقي فهو الدعاء والمراد والله اعلم انه تع يدعوا ذاته
بايصال الخير الى النبي عم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة
فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى
لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تع يحبهم ويحبونه
ان المحبة من الله تع ايصال الثواب ومن العبد الطاعة
ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه
اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تع ذاك ومن العبد هذا

وأمّا المجازي فكإرادة الخبر ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف
ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا
من باب الاشتراك بحسب الوضع وكما بيّنوا اختلاف المعنى باعتبار
اختلاف المسند اليه فهم منه انّ معناه واحد لكنه يختلف بحسب
الموصوف لانّ معناه يختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به
وتمسكوا ايضاً بقوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب
فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض
وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله
تع وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى
الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد
لما قال وكثير من الناس لانّ الانقياد شامل لجميع الناس
اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد
في الجميع وما ذكروا انّ الانقياد شامل لجميع الناس باطل
لانّ الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يمسهم الانقياد اصلاً
وايضاً لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس في الارض
في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة

التسبيح

التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة
مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عم سمع تسبيح
الحصا وقوله تعالى لا تفقهون تسبيحهم يحقق انّ المراد هو حقيقة
التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تع فانّ قوله لا تفقهون لا يليق
بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات
بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات

التقسيم الثاني

في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له ليشمل الوضع
اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة
اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي
يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المعنى
المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لانّ
بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى ايضا مجازا
واما على انه من خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة
بينهما فمجاز اي ان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء
من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما
وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع
وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون

حقيقةً ومجازاً بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين ولا لعلاقة
فلم تجل وهو حقيقة ايضاً للوضع الجديد فباستعمال اللفظ في غير ما
وضع له لا لعلاقة بكون وضعاً فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني
بسبب الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي
للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في
الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل اي حقيقة
في الثاني مجاز في الاول وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح
ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة
مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن
اذا خصت به اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى
اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذ
اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية
الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء
لانها لما خصت له فكانه لم يراع المعنى فصارت باستعماله فظهر
ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه
اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى
الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة

فان

فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني
وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز
انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ
على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى
الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول
في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء
في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد
بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة
كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول
في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق
والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس
في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل
فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل
ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع
الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له فاحفظ هذا البحث فانه بحث
شريف بديع لم يزل اقدام من يسوغ القياس في اللغة الا

للغفر عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد الشجاعة مجازا بخلاف
الدابة والصلوة اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز
انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل من يوجد فيه لازم المعنى الاول
واعتبار المعنى الاخير في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق
الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في
العرف على ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق لفظ الصلوة
شرعا على كل دعاء وينبغي ايضا ان الحقيقة اذا قل
استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة
ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد
فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم يهجر صريح والتي هجرت وغلب
معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير
الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما
الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز
صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية
لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لمعناه الموضوع
له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن
قصد به معنى اخر كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له

لكن

لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة وطول
القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير
ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز
اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم
الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسب
الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو
انبت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض
العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح
قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل
يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان
قال الدهري انبت الربيع البقل يكون اسند الفعل الى ما هو فاعل
عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل
وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه
مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه
كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه
فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب
هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب

غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا
اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى
واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى فكان ينبغي
ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم نذكر
هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال
واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك
المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او
باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير
للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن
بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ
في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى
فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ
للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر
خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة
كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل
ولا بالقوة فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي
ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال

في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا
اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اللازم الذهني اما ذهني محض
ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق
البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في
الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع
في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة
عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون
ذهنيا منضما الى العرفي او الخارجي اي يكون الذهني منضما الى
الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس
بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا
فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا وح اي اذا كان اللزوم
الذهني منضما الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزء
الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد ونحو
اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء
على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الاخر وح اما ان
يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم اما بحصول احدهما
في الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية

كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس
كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس
ايضا اي قوله تع وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق
اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية
كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم هذا نظير
اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق
المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها
ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة
فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز
على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم
فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين
كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان
الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء
يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء
الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد
الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه
غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس

وقد عرفت ان مبنى المجاز الاستعمال ومبنى الاستعمال في المجاز اللزوم والتلازم ثابت في الاقسام التسعة غير [illegible] الاول [illegible] ان في المجاز لابد وان يكون من اللزوم واجاب عنه استاذنا المدقق بان اللزوم بوجه ما معتبر في جميع الاقسام [illegible] فعليه [illegible] شرح التلخيص [illegible]

مثلا

مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق
اليد وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال
لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود
هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد
بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان
الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع يصلح علاقة
للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة
للاستعارة اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة
والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع
عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة
بالمال واذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة
احدهما للاخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف
بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين
والحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم
البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي
يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال

في معنى المشروع لنكاحه عم انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت
لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب
لهذا اي ملك المتعة واطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة
واريد به ملك المتعة وكذا النكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي
عم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كا
امة يثبت الهبة وعند الشافعي رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح
والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى
كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل
الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة
بالاخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين
اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح
المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة
النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير
النبي عم فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله
اعلم انا احللنا لك ازواجك حالة كونها خالصة لك
اي لا يحل ازواج النبي عم لاحد غيره كما قال وازواجه امهاتهم
لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرت الرسالة عم وايضا

تلك

تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك
له عليها اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك
النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اي لو كان وضعه
لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة
على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر
عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها
فاذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فالاولى ان يصح
بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اي بلفظ النكاح والتزويج
لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال
لما قلتم ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي
ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانما يصح بهما لانهما صارا علمين
لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين
لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا
ينعقد اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان
البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة
فالجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي
ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب

اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك
المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك
اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اي السبب
علة شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي يكون المقصود من
شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة
الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان شريت
فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا
فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق
هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء
النصف الاخر لا يوصف بملك العبد فان قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم يشتري النصف
الاخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الاخر يوصف
بشري العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان
اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة
المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف
انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي

لكن

لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري
من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشرى يسمى مشتريا عرفا فصار
منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا
ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت
يراد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا
الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وهي قوله فان قال عنيت
باحدهما الاخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة
ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان
العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان شريت
فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت
بالشرى الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق
ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كانت سببا محضا
هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة
فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا
وهو قوله واذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري
المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية

والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب
المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعية لاجله كملك الرقبة اذ ليس
شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع
امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما
فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان
العتق وضع لازالة ملك الرقبة وتلك الازالة سبب لهذه
اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها
وليست هي اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من
ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي
رح لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح الطلاق
اسم المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة
جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق
بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك
فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم واعلم
ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها
واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص

ونحوهما

ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل
بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت
بطريق الاستعارة لما قلنا ايضا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى
المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق
والطلاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع
قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات
اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر
اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر
اذا ادركت فنقل الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق
ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق
والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما
قلنا نعم يعني الاعتاق ازالة الملك عند ابي ح رحمه في مسئلة
تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك
هي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة
الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فرد على هذا
ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة

المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب
بقوله فيسند الى المالك لكن لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك
فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق
الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان
عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح
يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند
فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا
اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو
اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية
قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق
مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان
الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نعتبر
الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك للفظ الاعتاق حتى يقولوا
الاعتاق ما سوى فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك
الملك وازالة القيد ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فاجاب
اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد
حق بل يبطل الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك اقوى ما

من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد
فلا يصح استعارة هذه اي القيد لتلك اي ازالة الملك بل على العكس
فان الاستعارة لا يجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع و
اجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد
بالحر حتى لو كان عبدا ينبت البيع ينعقد بلفظ البيع دون العكس
لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا
على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه
على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة
جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة
ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في
هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ لان ذلك ليس لفساد
هذا المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم
الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا يصلح محلا للاضافة
حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا المجاز عنها والاجارة
انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام
المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي
النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة

بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق
الطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا للملك المتعة
الذى يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على ما باين معناه للاشتراك
بينهما فى اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت
ان الاستعارة لا يجرى الا من طرف واحد واما مثال الملك
والبيع فصحيح واعلم انه قد يعتبر السماع فى انواع العلاقات
لا فى افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون
البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة يطلق على الانسان
الطويل دون غيره فلذا لا شرط المشابهة فى اخص الصفات
مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عند ابى ح وعندهما
فى حق الحكم فعند ابى حنيفة رحمه الله التكلم بهذا ابنى للاكبر منه سنا
فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى اثبات البنوة والتكلم
بالاصل صحيح من حيث انه مبتداء وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا
اللفظ عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان
الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما اتفق العلماء
على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا
فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم اى

اى الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا
بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة مثلا وعند ابى ح رحمه الله فى حق التكلم فبعض الشارحين
فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا
عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة
وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد البنوة والوجه
الاول صحيح فى المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف
عن هذا حر قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما
فيصح الخلف لكن الوجه الثانى اليق بهذا المقام لامرين احدهما
ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف
الا فى جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل
وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون فى جهة الخلفية فقط فعندهما
هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة
فى حق الحكم اى حكم المجازى خلف عن حكم الحقيقى وعند ابى ح هذا
اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابنى والخلاف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم

وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا
حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني
ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتداء
وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك واذا وجد وتعذر
العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتداء
وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصا بهذا ابني فاما هذا حر
فانه يصح مطلقا والعمل بالحقيقة غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني
مراد به البنوة في محل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما
يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي
صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من
الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف على الاول اي
الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا
هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول
وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء
على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل
كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيهما شرط لصحة الخلف

وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامسن السماء يجب الكفارة
لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين
ويجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في
حق البشر كما كان للنبي عم وان حلف لاشربن الماء الذي
في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو
البر غير ممكن فالمستشهد بها ان المسئلتان والفرق الذي بينهما
وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتب ذكرهما
معا فكل منهما ينبئ عن الاخر قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته
اذ لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي
فيهما اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان
الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة
اللفظ من جهة العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان
المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم البنوة
فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله
يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى
فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا
في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص

اللفظ من حيث العربية يكفي صحته

للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع
ولاجل ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى لا يجري الاستعارة في
الاعلام الا في اعلام يدل على المعنى كحاتم ونحوه ويتعلق بقوله
باحر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيداً
اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير الة لانه دعوى امر مستحيل
قصداً لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون
الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رايت اسداً يرمي وان كان
هذا امراً مستحيلاً ايضاً بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان
القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة
اعلم ان الاستعارة عند علماء علم البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء
لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى فالاستعارة
لا يجري في خبر المبتداء عندهم فقولهم زيداً اسد ليس باستعارة بل تشبيه
بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون
هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يتعلق فعلم
من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كان مستلزمة لدعوى
امر مستحيل قصداً فهذا غير مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان
المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وسمي

استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب الحقايق لا في الاستعارة
في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة
فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقايق
وهذا ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيداً اسد ليس
باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتداء
انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة
في المشتقات فانها يجري في خبر المبتداء عند علماء البيان كما تقول
الحال ناطقة اي دالة استعير الناطق للدالة وهذه الاستعارة
في خبر المبتداء لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق
فيجوزون هذا في خبر المبتداء وفرقهم ان الاستعارة في خبر
المبتداء يستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتداء اسم جنس
اما اذا كان اسماً مشتقاً فلا يستلزم قلب الحقايق نحو
الحال ناطقة ولا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات
وههنا خبر المبتداء وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود
مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولك الحال ناطقة
واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة
اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة

تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه
وسيأتي قريبا ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في
المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة
معهم ولا يلبسهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة
مع قولهم رأيت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق
الذي ذكره في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا
بخلاف رأيت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد
ذلك ان في اسماء الاجناس لا يجري الاستعارة في الجزء المستدار
ويجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول
يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت
لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد
اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر
ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن
لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة
بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز
وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم
هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح الاستعارة بلا اشتراط

امكان

امكان المعنى الحقيقي **مسئلة** قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز
لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلت
لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي
من بعد واذا لم يكن الضرورة في استعماله يكون معنى الضرورة
انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن
فعلى المجاز فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت
ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ربما
وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من
البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله كثير كقوله يريد
ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات
نظيره قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده
ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي
معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عم من شرب
الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المتن بقوله

نع او لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد اجماعًا علم
ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق
المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود
المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون
وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني
البنين في الامان في قوله امنونا على اولادنا فلان الامان
لحقن الدم فيبتني على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان قوله ولا جمع
بينهما بالحنث اذا دخل حافيا او متنعلًا في لا يضع قدمه في دار فلان
لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذه من باب عموم المجاز
اعلم انه يذكر هنا مسائل يتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز
اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخل حافيا
معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا تضع متعلق
بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه
الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار
وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن
لا يدخل وكذا اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان
يراد به نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان

حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا

يعني ان من اعتق عبيده ثم ملك بعبده فهو ولد المعتق عبيده واعتقه فيكون معتق معتق ثم اوصى ... مقيدًا ولنا معتق مقيدًا وقال اوصيت لموالي الرجل رجل شيئا يستحق المعتق فقط لا معتق المعتق

كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة
حتى لو كان ملك فلان ولا يكون ساكنًا فيها يحنث بالدخول
فيها وهي يعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة
وغيرها مجازًا اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها
اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع
بينهما بالحنث اذا قدم نهارًا او ليلًا في امراته كذا يوم يقدم
فلان لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره صورة المسئلة انه قال لامراته انت كذا يوم يقدم زيد
يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في
الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل
على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد
باليوم في الاية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرًا ما يراد
به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان
المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط قوله فاذا
تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا
نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي ظرف الزمان

معيارًا له اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف
كاليوم للصوم وهذا البحث ياتي في كلمة في في فصل حروف المعاني
فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار
اولى به وان لم يمتد اى الفعل كوقوع الطلاق ههنا اى في
قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن
اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر
كون ذلك الآن جزءا من النهار كقوله تع ومن يولهم يومئذ
دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن
سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف
على قوله بالحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما
في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم
المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله على مسئلة امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب ونوى
به اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم
يجب القضاء لكونه نذرًا والكفارة لكونه يمينًا فهذه ثمرة الخلاف
واذا كان نذرًا ويمينًا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته

يمين بموجبه هذا دليل قوله ولا يرد ثم اثبات انه يمين بموجبه بقوله
لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله
تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته
تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعًا بين الحقيقة والمجاز بل
الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد
بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازًا
كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة
التي هي لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازًا وانما
المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع له مع
عدم ارادة الموضوع له وههنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله
يرد عليه انه اذا كان هذا موجبه يكون يمينًا وان لم ينو اليمين
كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان
لم يكن موجبه يكون جمعًا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال
في جواب الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين
ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان
الكلام موضوع للنذر وموانه وفيثبت الموضوع له وان
لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي

لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي
فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازي ان اراد
فهذه المسئلة تنقسم اقساماً فان لم ينو شيئاً او نوى النذر فقط
او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذراً فقط عملاً بالصيغة وان
نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا
تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين
مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالاً او جوابه
فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضاً اذا نوى انه يمين وليس بنذر
لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر
فاجاب بقوله قلنا لو نوى مجازه ونفي حقيقته صدق ديانةً
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تع فاذا نفى النذر يصدق
بينه وبين الله ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجب القاضي ولا يصدقه
في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى
المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما
بين العباد وقضاء القاضي اصل فيه مسئلة لابد للمجاز من قرينة
يمنع ارادة الحقيقة عقلاً او حساً او عادةً او شرعاً وهي اما
خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى

من المتكلم

من المتكلم كقوله تع واستفزز من استطعت فانه تع لا يأمر بالمعصية
او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تع انا اعتدنا يخرجه
ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلاً لا يكون توكيلاً
او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في
التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان
غير مرفوع لوقوعهما بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب
والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق
عزيمته والثاني على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس
جاهلاً وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته
ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازاً مشتركاً
فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز
لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو
الثواب اتفاقاً لا يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز
ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب
من هذا البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع

قدمه فی دار فلان وکالاسماء المنقولة و نحو التوکیل بالخصومة فانه یصرف
الی الجواب لان معناه الحقیقی مهجور شرعا وهو کالمهجور عادة فیتناول
الاقرار والانکار اعلم ان القرینة اما خارجة عن المتکلم والکلام
ای لایکون معنی فی المتکلم ای صفة له ولایکون من جنس الکلام
او یکون معنی فی المتکلم او یکون من جنس الکلام ثم هذه القرینة
التی من جنس الکلام اما لفظ خارج عن هذا الکلام الذی یکون
المجاز فیه بل یکون فی کلام آخر ای یکون اللفظ الخارج دالا
علی عدم ارادة الحقیقة او غیر خارج من هذا الکلام بل یعنی هذا
الکلام او شیء منه یکون دالا علی عدم ارادة الحقیقة ثم هذا
القسم علی نوعین اما ان یکون بعض الافراد اولی کما ذکرنا فی
التخصیص ان المخصص قد یکون کون بعض الافراد ناقصا او زائدا
فیکون اللفظ اولی بالبعض الآخر فاذا قال کل مملوک لی حر
لایقع علی المکاتب مع ان المکاتب مملوک حقیقة فیکون هذا
اللفظ مجازا من حیث انه مقصور علی بعض الافراد وهو غیر
المکاتب او لم یکن بعض الافراد اولی فانحصرت القرینة فی هذه
الاقسام فان قیل قد جعل فی فصل التخصیص کون بعض الافراد اولی
من قسم المخصص غیر الکلامی وههنا جعل من قسم القرینة اللفظیة

فما الفرق بینهما قلت المراد بالتخصیص الکلامی ان الکلام بصریحه
یوجب فی بعض الافراد حکما مناقضا لحکم یوجبه العام وکل مخصص
لیس کذلک لایکون کلامیا فیکون بعض الافراد اولی یکون
مخصصا غیر کلامی بهذا التفسیر وههنا بالقرینة اللفظیة ان یفهم
من اللفظ من ای طریق کان ان الحقیقة غیر مرادة وفی کل
مملوک لی حر یفهم من اللفظ عدم تناوله للمکاتب فیکون القرینة
لفظیة حینئذ الی الامثلة المذکورة فی المتن فکل قسم من الاقسام
نظیره مذکور عقیب ذلک القسم لکن لم یذکر فی کل مثال ان القرینة
المانعة من ارادة الحقیقة مانعة عقلا او حسا او عادة
فنبین هنا هذا المعنی ففی یمین الفور کما اذا ارادت المرأة الخروج
فقال ان خرجت فانت طالق یحمل علی الفور والقرینة مانعة
عن ارادة الحقیقة عرفا والمعنی الحقیقی الخروج مطلقا وفی نحو
تع واستفزز من استطعت منهم القرینة تمنع الحقیقة عقلا وکذا
فی قوله تع فمن شاء فلیؤمن فان التخییر وهو الاباحة مع العذاب
المستفاد من قوله انا اعتدنا یمتنع عقلا وفی لا یاکل من هذه النخلة
او الدقیق حسا وفی لایشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفی
لایصنع عرفا وفی الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا

وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع
في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو
غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت
للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا
حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة
وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رح يعمل بالمعنى الحقيقي اولى لان
الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجازي اولى ونظيره
لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل
ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته
وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب بنتي اما الحقيقة اي المعنى
الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر
وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت
مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوة
معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينفي ممن اشتهر منه ولا
يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه
لانه ثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى

الحقيقي

الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان
ينتفي ممن اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان
الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع
المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع
بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف
على قوله واما الحقيقة فالمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم
فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف للملك
النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم
بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح
السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو
قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه
ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح
السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق و[illegible]
ايضاح لان هذا اللفظ يدل على التحريم يقتضي بطلان
النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق
النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله على هذا الوجه ان
الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن

او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر
لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان
التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا
واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافات ايضا والفرق بين
التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة
الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم
الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا
اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون
هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به
الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب
او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت
النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت
الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافي لهذا
التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل
النافي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم
لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات المذكورة
ولو رد هذا الوجه ونحوه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت

بطريق

بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب
او بطريق المجاز وهو ايضا ممتنع للمنافات المذكورة لكان احسن
مبحث الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان
الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة
والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى
المجازي وهو يرمي في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى
استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع
فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا
فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى
المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك
الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه
اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه
او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام
موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع
فاذا كان السجع دالية مثل الاحد والعبد فلفظ الا

الخنفقيق موضوع للمصيبة [illegible] والقحط والنازلة
لكن ثقيل [illegible] واللفظي [illegible] للفصاحة
[illegible] لفظا فصيحا خفيفا [illegible]
[illegible] الخنفقيق لفظ الداهية
والبلية والمصيبة

بسقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البدايع كالتجنيسات
ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة
شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا استعمل لتجانس الشرك
فان بينهما شبهة الاشتقاق او معناه اى اختصاص معناه
ثم من هذا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم
ابي ح بعزله لرجل عالم فقيه متقي او التحقير كاستعارة الهمج
وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اى
اختصاص المعنى المجازي بالترهيب او الترغيب كاستعارة
ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم
لبعض المطعومات لينفر السامع او زيادة البيان اى اختصاص
المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي
ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا
فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق
اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز دعوى بالبينة
واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع
عطف على قوله اختصاص لفظه اى الداعي الى استعمال المجاز
قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه

الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق
الى ادراك معناه فيوجب هذا سرعة التفهم او مطابقة تمام
المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعي الى
المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه
تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح
الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها يكون
على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح
من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد من ان تستعمل لفظ المجاز
فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها
اخفى فان قيل كيف يكون دلالة اللفظ المجازي اوضح
من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت
القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار
منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى
المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة
وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان
المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه
ان يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت

وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان
بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل الكون لا يدل
على تمام المراد وهو بيان كمية السواد ولابد ان يذكر شيء
يعرف السامع كمية سواده فيشبه به او استعار له ليبين للسامع
تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي
الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع كما ذكرنا في مقدمة كتاب
الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته
وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا
للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون
مفيدا وربما يكون مفيدا و لا يكون فيه مبالغة في التشبيه
وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة

فصل قد يجري الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء
البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي
في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف
وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية
وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير
الناطق للدال تبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة

في الحروف

في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحروف
ثم فيه اي في الحروف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب
فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة
فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم منه ان يكون تعقيب العلة
المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل
للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب نحو لدوا للموت
وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة
علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد
الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا
بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك
انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخل في الغرض
داخلة حقيقة على المعلول وهنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها
وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو للمطلق
الجمع بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها
وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن
جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا
واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي

لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما السعي بين
الصفا والمروة فوجب الترتيب لقوله عم ابدؤا بما بدأ
الله لا بالقران فان كونهما من الشعاير لا يحتمل الترتيب
وقوله عم ابدؤا بما بداء لا يدل على ان بدايته نع موجبة
لبداءتكم لكن تقديمه في القران لا يخ عن مصلحة كالتعظيم
والاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب
وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عم من وحي غير متلو والنسبة
الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة
رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده
والثلاث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل
بل الخلاف راجع الى ان عنده لما يتعلق الثاني والثالث
بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط
كالمنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني وعندهما يقع
جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا
في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلاث
مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق

فعند الشرط

فعند الشرط يقع الثلاث كذا ههنا فان قدم المنجزة اي قال
لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار
يقع الثلاث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت تعلق به
الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن
مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين
اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه
او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية
فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة
واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله
بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به
لا بد ان يقبل النكاح فضولي اخر منه قبل الزوج اذ لا يجوز
ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي
كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة
في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي
نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي
الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه تنظم كثيرا من المسائل

في سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد وبعقدين
كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى ورضاهما دون
رضى الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين
فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيل
فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولي اختين
بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما
معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال نكاح هذه
وهذه بطلا اي نكاح كل واحد منهما فجعلتموه للقران وان
قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له
ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت
فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه
لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج عن الثلث
لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت
وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف
الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع
عنه ثم قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من
الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين

فجعلتموه

فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا
للقران بمنزلة قوله اعتقهم اي معا لانه لو لم يكن للقران بل
الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت
الاولى لم يبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح
الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها
واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا
كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشار الى
ما بين المسئلتين كذلك اي اخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين
فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى
واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا توجب
عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما
ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا الاول الكلام بخلاف
الامتين اي في المسئلة الاولى ليس اخر الكلام مغيرا للاول
لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير
اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على اخره وفي مسئلة الاختين
اخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الكبير
قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين الا اذا جا

الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه
حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه و هذه
فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف
صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى
لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم تفرد في الامتين بان قال
اعتقت هذه و هذه عتقتا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين
فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق
الثانية واحدة وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى
الاول فيشارك الاول اي اخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه
اي بعين ما تم لا بتقدير مثله اي مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اي
ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف
عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار
فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكررة بشرط متحد فيتعلق طالق
وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت
لا بتقدير مثله اي لا يقدر شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله او بتقدير

اي وبتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع
اي الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجئ زيد غير
مجئ عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجملة ايضا حتى
قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا
في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبي كما لا تجب
الصلوة عليه ثم لا يشتبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على ان يجب
ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم
يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله
واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة
محضة والصبي ليس من اهلها والقائل بوجوب الزكوة على الصبي
يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن
العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن
وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا
عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجملة لان
الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا
لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف على الجزاء

فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك
طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم مشاركته في الجزاء
لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما يثبت اذا
افتقرت الثانية فقوله وعبدك حر في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدك حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة
الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا
عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار
مع انها جملة تامة لان مناسبة الجزاء في كونهما جملتين اسميتين
ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا
كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد لان الجزاء
الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف
الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي
يمكن اعتبارها في قوة المفرد وح يحمل على الشركة ليكون الواو
جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة
فلا يحمل واذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا
يكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة

فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على
الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح
العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء
يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك يرجع الى قوله
يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون
اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدك حر مما يوجب كونه معطوفا
على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل
على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تع ولا تقبلوا الى اخره
فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والخطاب
بهما الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليس الائمة
مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل
عدم المشاركة قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء
لا الآخر وثمرة هذا الخلاف تاتي في آخر فصل الاستثناء
الفاء للتعقيب فلهذا يدخل في الجزاء فان قال ان دخلت
هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب

الكلام

من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فأرواه وتحولن بحسنه ولدواتين حتى يجيء فملكوا فحسنة فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اد الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان الفاء ان يدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما يدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلية فيصير العلة معلولا فلهذا يدخل على العلة حملا باعتبار انها معلول ونحو ذلك قوله تع وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يكون الا فعلا مضارعا لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان يجعل الماضي

بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما نقول ان تأتني اكرمتك فلا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية نقول ان تأتني فانت مكرم ولا نقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بطريق الاولى ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن بالشرط جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي

عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول
بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت
ثم قال وانت طالق ولغى الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها
اي ان قدم الجزاء ولم يذكر للعذر السابق نزل الاول والثاني
اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال
انت طالق ان دخلت الدار ولما كان المرأة مدخولا بها يكون
محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم
اي الشرط تعلق الاول ونزل الثاني والثالث وهذا ظاهر وانما
جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم
مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى
عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا
كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير
كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال
تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض
عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو

فلهذا قال زفر رحمه الله في له علي الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه
لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق
ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده وذا
اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي
الانفراد عرفا نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك
الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف
الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب فقلنا
يقع واحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين
لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
بل ثنتين لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت
واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام
الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام
الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا
غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور

ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط اخر اي تعلق الثاني
وهو قوله بل ثنتين بشرط اخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق
ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث فصار كما قال لا بل انت
طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على الجزاء
الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
فان الواو عطف مع تقدير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول
بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب
ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا
في حرف الواو لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل على المفرد
وان دخل على الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف
بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون
بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمروا فانه يتدارك عدم رؤيته زيدا
برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونها بعد النفي بل يجب
اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن
مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها

منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض
عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد
فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل
فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اي النفي
ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد
معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو
فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه
اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح
الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر
كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان
التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا
لانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في
المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال
زيد باعها مني او وهبني بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له
القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك
معا فيثبت موجبهما وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد معا

ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي
فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت
ملك لزيد فيكون حجة عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة
ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان
لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان
يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها او لا فان صلح يحمل على التدارك
والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون
ما بعد لكن تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا
نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق
فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله
على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن
غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب
فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا
فلا يكون الكلام ردا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما
اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتداء لانه لا يمكن
اثبات هذا النكاح بعينه بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير

متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح
بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح
الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك
النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين
على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان
او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما
يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير
كناية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير
بان يوقع العتق في ايهما شاء فيكون هذا اي ايقاع العتق
في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل اي حين ايقاع
العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون
بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا
الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار
لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا
حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه
انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا
العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث

انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارًا بالمجهول فعلينا ان نظهر
ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارًا لما هو الواقع
فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه
الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل
عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاء
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان
وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه
وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فلهذا اي فلما قلنا
ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع
الطريق بقوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزية مقابلة
لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ
مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال
جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم
على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل
فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب

لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا اي ولان او في
الانشاء للتخيير قالا في هذا حر او هذا العبد ودابته انه باطل
لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق
هنا وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازًا اذ العمل
بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث
ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن ان يكون
معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن
حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى بوجهين الاول انه
يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون
تقديره هذا او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف
عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور
في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا
حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي
وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير
فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار
معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان
الوجهان تفرد بهما خاطري فاذا استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع

منهم اثما او كفورًا اى لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع
احدًا منهما فيكون نكرة فى موضع النفى فان قال لا افعل هذا
او هذا يحنث بفعل احدهما فاذا قال هذا و هذا يحنث بفعلهما
لا احدهما لان المراد المجموع اى لا يحنث بفعل احدهما لانه
حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض
بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما
اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على
ان المراد احدهما فى النفى اى لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذا
بان لا يكون للاجتماع تاثير فى المنع اى دلالة الدليل على ان
المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير فى المنع
واعلم ان هذا اليمين للمنع فاذا كان لاجتماع الامرين
تاثير فى المنع اى انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع
كما لو حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير
فى المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما فى الصورة الاولى
فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم فى الشرع
فالمراد نفى كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان
الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل

المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا
ولا يفعل هذا فتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج
الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه
بحث بديع يحتاج اليه فى كثير من المسائل وقد يكون للاباحة
نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان
المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله
ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة
منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا
قالوا فى لا اكلم احدًا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان
الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله ليس لك من الامر
شئ او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا
يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه او ادخل تلك
فان دخل الاولى حنث وان دخل الثانية اولا بر
حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجئ للعطف
فيكون المعطوف اما افضل او اخس ويدخل على جملة مبتدأة
فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط
هنا محذوف اى فيها او فالخبر ذلك والا اى وان لم يكن

الخبر مذكوراً يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع
اي مأكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا
والا فان صلح لان يكون سبباً للثاني يكون بمعنى كي اسلمت
حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبده حر ان لم
اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية
في هذه الصورة وان قال عبده حر ان لم آتك حتى تغديني
فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا تصلح للانتهاء
بل هو داع الى الاتيان ويصلح سبباً والغداء جزاء فيحمل عليه ولو قال
حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله
فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا اتغدى من غير تراخ
بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوا
اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة
فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت العبد بكر يكون
بيعاً وفي بعت كراً بالعبد يكون سلماً فيراعى شرائطه ولا يجري
الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني
يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجاً ملتصقاً باذني وفي

الا ان آذن لا اي ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب
لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة
اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج
لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج
فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازاً
عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون
معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعاً الى وقت وجود الاذن
وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقريره على وجه آخر
وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع
حيناً لسعة الكلام تقول [illegible] خفوق النجم اي وقت خفوق
النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتاً الا وقت اذني فيجب لكل خروج
اذن ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج
مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي
يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا
برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا ايديكم برؤوسكم اعلم ان
الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول

اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب
الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسح
الحايط بيده لان الحايط اسم المجموع وقد وقع مقصوداً فيراد
كله بخلاف اليد واذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص
بالآلة فلا يراد الكل على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين
يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك
وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعاً مجازاً لان اللزوم
يناسب الالصاق وهذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز
لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل
الخطر والشرط حتى لا يصير قماراً فاذا قال بعت منك هذا العبد
على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعند ح للشرط
عملاً بالاصل اي عند ابي ح كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق
يقبل الشرط فيحمل على معناها الحقيقي ففي طلقني ثلاثاً على الف فطلقها
واحدة لا يجب ثلث الالف عند ح لانها للشرط عنده واجزاء
الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف
لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضاً لا شرطاً واجزاء
العوض ينقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مسائلها

في العام

اي في فصل العام في قوله ثم شئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية
فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية
والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعته
الى شهر يتأجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء
الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام
عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اي
ان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تأجيل صدر الكلام
ان احتمله اي التأخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز
والتأخير يقع عند مضي شهر وعند زفر رحمه الله يقع في الحال
فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت
هذا البستان من هذا الحايط الى ذاك واكلت السمكة الى رأسها
لا تدخل تحت المغيا وان لم يكن اي وان لم يكن غاية قبل تكلمه
فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا
الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل
فيكون الغاية ح لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط اي
لا يدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي تناول صدر الكلام
الغاية نحو اليد فانها يتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها

اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق
فتدخل تحت المغيا وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا
اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اى المذهب
الثاني هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق
فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب
والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية
تحت حكم المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق
الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه
ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان
صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا
والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية يدخل
تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا وما ذكر
النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في
العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت
من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا
للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به
عمل بنتيجة المذاهب الثلث لان تعارض الاولين اوجب الشك

وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول
الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها
لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط
فلا يدخل تحته اى بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا
كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو ان الى
للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية
ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا يدخل تحت الاسقاط
فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما
للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع
الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم
ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله
الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت
السقوط فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول
للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا
الآخر عند ا ح رحمه الله ويجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان
فتجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا تدخل الغايتان فتجب ثمانية
وتدخل الغاية في الخيار عنده اى باع على انه بالخيار الى غد

يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتاً في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله
لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط
ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة
رحمه الله لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي
لا اطلب الثمن الى رمضان فاما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان
فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان
لاسقاط ما وراءه في للظرف والفرق ثابت بين اثباته وحذفه
نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا
في انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد
وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار
تطلق في الحال الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار
للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار
فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشيئة الله تعالى ويقع
في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف
لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان
مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله
فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به

اسماء الظروف
التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله اسماء الظروف
مع للمقارنة فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها
اي غير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية
صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال لها
قبلها واحدة اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع
في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال
يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس تقع
في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها
بعد
انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في قولنا قبلها واحدة
ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة
عند
لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندي
الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط
فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك
فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت
اذا
فيقع في آخر الحياة واذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط

على السواء اي مشترك
بين الوقت والشرط
عند الكوفيين

نحو واذا يجاس الحبيس معي حنثه ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل
وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط
معنى الظرف ودخوله في امر كاين او منتظر لا محالة ومتى للظرف
خاصة فيقع باول سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد
وقت لم تطلق فيه وان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك انت
طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع
باول سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال
لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد
بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف
ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت
طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك
اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه كان اي قوله اذا لم اطلقك انت
طالق عند ابي حنيفة رحمه كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج
ابو حنيفة رحمه الى الفرق والفرق انه لما جاء بكلا المعنيين وقع
الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع
تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى
ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع

متى

في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمه اي في طلقي نفسك
اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل
على ان ينقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه
في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام
اي السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اي فيها اي يحمل على السؤال
عن الحال والا بطلت اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل كلمة
كيف ويحنث فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال
عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة
كيف في مثل قولك انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت
ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق
باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق
الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له
كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت
ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة
اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية

كيف

في الحال

وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان
نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلابد
من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان
الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا
فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا
اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها
فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله
واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان
العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان
في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه
فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية
عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء
في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ
الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا واذا تعلق
احدهما بمشيتها تعلق الاخر **فصل** في الصريح والكناية الصريح لم
لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت
بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان

قالوا

قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة
لكن الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلا فانه مبهم في انها باين
عن اي شيء من النكاح او غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة
عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية
حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر المراد منها والمراد
المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا
لما قالوا يقع الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله بناء
على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم بان هذه الالفاظ
كنايات والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق
في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق
فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ
بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البائن لان موجب
الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو
فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا
يحتاج في الجواب الى هذا التكلف فنقول ان هذه الالفاظ كنايات بطريق
المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا
التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان

ملزوم له فيراد بالباين معناه ثم ينتقل بنيته الى الطلاق فتطلق على [صفة]
البينونة لانه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالباين
معناه الآتي اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله
فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اي [اقتضى]
الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب ورد عليه ان المسبب انما تطلق على السبب اذا
كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك
بعين هذا الدليل اي الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها
باستبراء الرحم ليتزوج زوجا اخر فاذا نوى فقضى الطلاق
كما مر وكذا انت واحدة يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع به الرجعي
ولا تبين لعدم دلالته على البينونة **التقسيم الثالث** في ظهور
المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه
ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد
الوضوح حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد
حتى سد احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تع واحل الله البيع
وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي
بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل

فانكحوا ما طاب لكم من النساء

الربوا وقوله مثنى وثلث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان
الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد
ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو
بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون
وقوله وقاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تع ان الله بكل شيء عليم
وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة النظير الاول للمفسر والنظير
الاول للمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر
لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم
غير قابل له والمثالان المذكوران هما قوله فسجد الملائكة وقوله
ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول
النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الاثنين
ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام
او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة
لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا
اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر
والمحكم فقوله تع فاقتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة
يسد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله

الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد باب
النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض
واذا خفي فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان
ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه والخفي
كاية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما باسم
فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل
اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر
البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه
باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحقنا بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن
في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى
من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد
يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة
بديعة نحو قوارير من فضة فقوله لاستعارة عطف على قوله
والمشكل اما لغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة
لان القارورة يكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد صفاء

صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كاية الربوا
فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة
هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد
اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عم الربوا في الاشياء
الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة
الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات
في اوايل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب
والمشكل التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل
ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم
المتشابه التوقف فهو من باب العطف على عاملين
والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد
الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون
فبعض العلماء قرأوا بالوقف على الا الله وقفا لازما
والبعض قرأوا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين
بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رح وهذا اليق بنظم
القران حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين

الطلب ح

معمول

والاقرار بحقيته مع العجز عن درك خط الراسخين وهذا الفهم
من قوله تع امنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا اولم نعلم
والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تع ربنا لا تزغ قلوبنا
سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات
الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك
المذهب يقولون امنا خبر مبتدا محذوف والحذف خلاف الاصل
فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير في طلب العلم
والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ
في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال هو ان الكلام
للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة
في انزال المتشابهات فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما
يبتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان
ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو
ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا
اعظمها بلوى واعمها جدوى اي هذا النوع من الابتلاء
اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء
الجاهل والعالم انما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء

هو ان يسلم

هو ان يسلم ذلك الى الله ويفوضه اليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز
والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفنا اسم
ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك
الادراك ادراك مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه
مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
والاضمار والنقل اي يكون منقولا من الموضوع له الى معنى اخر
والتخصيص والتقديم كما ورد في مثاله واسروا النجوى الذين
ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني
البراغيث والتاخير والنسخ والمعارض العقلي وهي ظنية
اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة
الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي من قوله وعدم
الاشتراك الى اخره فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل
اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو
والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة
ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب فعل ماض وزيد اسم علم وفاعل
وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان

لا شيء من التركيبات مفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد
فما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في
الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل
هو المراد والا بطل فائدة التخاطب وقطعية التواتر اصلا وعلم
ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال
اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل
كالنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمون علم اليقين والثاني علم
الطمانينة

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له
او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة
ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد
معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة اعلم ان مشايخنا
لما قسموا الدلالة على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على حصر
ليلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي
اوردوها لهذه الدلالة ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق
سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر
واشارة النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له
وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم

ان يكون

ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة
ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم
اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم
من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى
الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا
بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له
لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا
في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له
فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة
بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما اللازم المتاخر
ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله
وهو معنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق
على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق
على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه
اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم



فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثاني
عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو انفراده بنفقة
الاولاد وايضا الى جزءه وهو انتساب الاولاد الى الاباء الى اخر ما ذكر
في المتن واذا قالت المراة لزوجها تحت على امراة فطلقها فقال
ارضاء لها كل امراة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له
طلاق جميع نسائه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق
بعضهن اي غير هذه المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة
الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق
هذه المراة وايضا الى لازم موضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب
المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق
للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى
الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا باللازم
المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا
كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى
من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى اقوى
دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا
مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول بتعالها اما



اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة
ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول
فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة
والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء
اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا
تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه
الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه
الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه
غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له او اشارة ان لم يسق
وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك
فان وجد فيه هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
بالحرمة في المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة
له اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد
او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ لا

اللفظية اي اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد
خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من يعرف اللغة
فانه لا يفهم الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا
الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء من وجه الدلالة ومن لم
يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين كقوله تعالى
للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان
النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه
بلام الملك فتقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه
على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فثبت
هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه
النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير
لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الاولاد من غير تقدير
فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة
فان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة
لعدم ثبوته بالمنطوق وكقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة

الى الورثة

الى ان الورثة لرضاع ولدها ينفقون بقدر الارث لان
العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى
اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة
والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة
لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق التمليك
دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك
مقامها ولا كذلك الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة
الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا
بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة
في الطعام تتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر
لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيح تتم
المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك
المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد
في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة
النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل
على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه الاذى اي المعنى الذي
يفهم منه ان التافيف حرام لاجله هو الاذى موجود في الضرب

بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على الرجل نصا وعليها
اى على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو الجناية
على الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل
والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى
الوقاع موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم فانه الامساك عن
المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد
والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما
فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم منه
قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود
فى اللواطة بل زيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اى
فوق الزنا اما فى الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا
واما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يخلق منه
الولد وفى الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل فى سفح الماء
والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما
وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان
ويثبت التفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء
فقاصر اى ما قالا من تضييع الماء فى اللواطة فقاصر فى الحرمة

لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى
وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواطة على الزنا
بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون
هذه المعانى المخصوصة بالزنا وهى هلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين
احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى ان لا قود
الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم موجبا حال عن
فى يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والا
افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه
قطع الحرمة بما لا يحل وفى تاج المصادر حرمت كسى شكستن الضرب
جراحة بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رح ينتقض البنية ظاهرا
وباطنا فانه يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها
الحيوة فيكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رح
فى قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطأ
الشافعى الكفارة فى قتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطأ وهو
قوله تع ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة

في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تع ولكن
يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب بالقتل
الخطاء الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا
وجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس
وهي كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جزا
لما ارتكب فلهذا تودي بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء
يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين
الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة
والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم
العبادة وهي تمحوا الصغاير لا الكباير قال الله تع ان الحسنات
يذهبن السيئات فان قيل فينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه
حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا
بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب
فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء
فانه ليس بالة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب
بالشبهة والتسبب كالقتل خطاء فان قيل ينبغي ان يجب فيما اذا
قتل مستامنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة

الخطاء

الخطاء فان قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن
كافر حربي فيظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما فظنه صيدا او حربيا
واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل
بالمثقل يجب الكفارة لشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت
في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما
الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في
الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل
ايضا من وجه يعني بشبهة الخطاء في قتل المستامن انما هي في محل
الفعل لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض
فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه
فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن ولم تعتبر
هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة
فلم يجب الكفارة في قتل المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة
الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل
الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت
فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لا يجب القصاص
فيه فينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص

وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء
الفعل اما الاول فلقوله تع ان النفس بالنفس واما الفعل فهو خاص
والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة
واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء
في قتل المستامن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستامن
من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل وهو القصاص
جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص
بقتل المستامن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء المحل من كل
الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل المستامن اما القتل
بالمثقل فان الشبهة الخطائية من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو
جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة
فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص
حتى لا يجب القصاص فيه فينبغي ان يعلم ان الشبهة مما يثبت الكفارة
وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل
ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تع ان النفس بالنفس وكونه
حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرعت
ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات

الناسي جزاء

الناسي جزاء الفعل ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه
جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس مدرك
رايا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات
ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود
والقصاص قال عم ادرؤا الحدود بالشبهات ولتعلم ان في بعض
المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام
بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني
بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك مني
بالف وكن وكيلي بالاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون
كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه
بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن
ما يحتمل سقوطه في محله لا يثبت فقال ابو يوسف رح هذا تفريع لما مر
انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر
ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول
وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول
باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اي

في الهيئة ولا عموم للمقتضى اي ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد
لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها
ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء
وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر الاكل وهو مصدر ثابت
لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا بطريق دلالة
تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي
محذوف نحو واسال القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص
في لا اكل اكلا صحيح بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو كدلالة
على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا لانه نكرة في موضع
النفي وهي عامة فيجوز تخصيصه بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما
ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية
الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود
ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
اصلا فالحاصل انه على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ
يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال
لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت
اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهو ان

لا اساكن فلانا نسخ

يكونا

وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه المساكنة الكاملة
هي التي يسكنان في بيت فنية البيت الواحد لا يكون من باب
عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد
نوعي الجنس وسياتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة
المتن بالتقدم والتاخر هكذا فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت
طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي
يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل
الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
كسائر اسماء الاجناس على ما ياتي فان قيل ثبوت البينونة
في انت باين امر شرعي فينبغي ان لا يصح نية الثلث قلنا نعم
لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق
فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف
وهو ما يتغير الكلام اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسال
القرية اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من
القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون
كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك اي لما ذكرنا

الكلام صح

ان المقتضى لا عموم له الا لا تصح نية الثلاث فى انت طالق وطلقتك
فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة تدل على اتصاف المراة
بالطلاق لكن لا تدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم
بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق
الذى يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء
لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهذا ليس كذلك
لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فتكون
من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابان احدهما
انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط
اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع
فى جميع الاوضاع اللغوية اعتبرها حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت
معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والفاظ المخصوصة بالحال فاذا
قال انت طالق وموضوع اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة
به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح
هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع
الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه

نية

نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق
المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز
الا فى اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على
الطلاق الذى هو صفة للمراة لغة ويدل على التطليق الذى
هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المراة لا يصح نية الثلاث
لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده
يتعدد لازمه اى الذى هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلاث واما الذى
هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا
الوجه مذكور فى الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك
والثانى مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت
الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ويتوجه على هذا الوجه الجواب
الثانى مشكل لان الجواب الثانى هو ان الطلاق الذى هو صفة المراة
لا يصح فيه نية الثلث وفى قوله انت طالق طلاقا لا شك ان الطلاق
صفة المراة فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا نوى الثلث
تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف
تقديره انت طالق لانى طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت
الطلاق اذا نوى الثلاث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات

الثلاث واما على الجواب الاول فلا يجئ هذا الاشكال اذ لم يقل ان
الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك
والطلاق ملفوظ فتصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة
وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس
وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد
بل تدل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي
يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد
يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي
المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله
فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلاث
في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم
انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح نية الثلث
فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا
فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة
جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا البينونة ثابتة بطريق
الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة

وهي التي

وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث
او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضي وكذلك
نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن الجمع بينهما
معا فلا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين
اذ لا عموم للمقتضي فلا دلالة له على الافراد اصلا لان المقتضي
ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به
الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور
فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون الا متنافية فلا بد
ان يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضي
كنية ثلاث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارا
كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده
بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان
الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق
لا يمكن رفعه اصلا وقوله مما يتصل بذلك اي بالمقتضي هو
المحذوف ولتعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضي
ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون
في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما

خامساً بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر
في الاربع المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال
على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديراً فكل ما هو محذوف
فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ
المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه
باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة
اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة
اللفظ على المعنى فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة
وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق
وشرطه اي وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته
اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا
مساواته اياه اي مساوات المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت
للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه
بدلالة النص الذي ورد في المنطوق او بقياسا عليه ولا يخرج اي المنطوق
مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج
الامهات وصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف
لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا

للكلام

للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم
فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او
حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال
بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة
فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم
او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم
المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة
فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم
الحكم عند عدم السوم فلما بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في ما
يتفرع منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء
باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي
عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قول رسول الله
الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو
ان يغيب الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا اي وان دل يلزم
الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما اي ان دل
على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم ح ان
لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه

يلزم ح ان لا يكون غير زيد موجودا و للاجماع العلماء على جواز التعليل
فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ
باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم
الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف
فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام
وهي للاستغراق غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب
اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان
جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء
الختانين بلا ماء فاجاب على هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء
الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور
الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة
مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة
وهي ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي
رحمه وقوله تخصيص الشئ مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف
اي هو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف
والمراد نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم
المومنات خص الحل بالفتيات المومنات فيلزم عنده عدم حل نكاح الفتيات

اي الاماء

اي الاماء غير المومنات كالعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر
الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل
عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير
الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه
يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك
الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم
عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف
يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير بتقدير عدم المرجحات الاخر
كالخروج مخرج العادة الى اخره ولان مثل هذا الكلام يدل على علية
هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدم
وعندنا لا يدل لان من موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرتم
ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل
على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال
او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا
موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه
فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم فيما عداه فالقول
ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل

العريض العميق متحيز فان شيئاً من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك
لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان
الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزاً وهذا محال
لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفاً للجسم واشارة
الى ان علة التحيز لا يوجد هذا الوصف كالمدح او الذم فانه قد
يوصف الشيء بالمدح والذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه
مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف
على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم ونحو
المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر
غير ما ذكروا او التأكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التأكيد
نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات
منتفية الا لنفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف
الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان
الدابة لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة
وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد
ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب على الارض فعلم ان موجبات
التخصيص ونحوها اشياء غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا لنفي

الحكم

الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فانهم لم يجدوا في هذا
المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلاً لكن المثال الواحد
لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيراً ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله
لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان
ذكره ترجيحاً من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروا ولانه
اقصى درجاته اي الوصف ان يكون علة وهي لا تدل على ذكر
لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام
ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم
العلة فيكون عدم الحكم عدماً اصلياً لا حكماً شرعياً لا لانه علة لعدمه
اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف
ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكماً عدمياً لا يثبت
الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عم ليس في العلوفة زكوة
فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها الزكوة عندنا
لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعندهم
يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضاً من ثمرات الخلاف
صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح
تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وغيرها

في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا الاوجب
تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة
فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يجيء منهم
يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم
عما عداه وهما مسئلتا الدعوى والشهادة فقال ولا يلزم علينا
امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي
الاخيرين لان هذا ليس بتخصيص هذا دليل على قوله لا يلزم ومعنى
ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم
عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج
الى البيان الى الدعوى لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوى يكون
بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوى
شرط الثبوت نسبهما ولم يوجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون
مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوى
للجميع ولا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد
فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوى لانه انما يكون كذلك لو كان
دعوى الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا لان دعوة الاكبر
في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران

ولدي

ولدي ام الولد بل هما ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوى
ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل
الشهادة عندهما فهذا اي عدم قبول الشاهد عندهما بناء على ان
التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام
ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا
المعنى لا يقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكر
ما لا حاجة اليه جاءت شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي
الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة
في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا
حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رح هذا اي السكوت عن غير
الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان
المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما متفحصين عن احوال
تلك الارض فارادوا نفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده
فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الارض
فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة
دون ساير الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط
العدم عند عدم عند الشافعي رح عملا بشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم

عنه بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم
على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما
اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف
ثم يظهر هنا ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه
الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب
عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكر لا بالمعنى
الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء
شرط لصحة الصلوة وانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء
وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم
شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم
اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة
واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط
فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار
فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بجهة اخرى
فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح
الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم

المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كان
القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير
مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وعندنا لما يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية
فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا بناء اي هذا الحكم مبني على ان الشافعي
يعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير
والتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره فيكون
اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي
نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم
على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت
في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق
ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت
طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون
موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل
وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط
المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده
لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان الشرط

بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير
معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم
ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا عنده
فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد
سببا عند الشافعي رحمه فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك
غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق
فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق
كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر
المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل ولكفارة اليمين اذا كانت
مالية فان الشافعي رحمه جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث
فان اليمين سبب الكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب
بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث
لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما
في الثمن بان يثبت المال في الذمة انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني
ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت
كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة

فاما

فاما في البدني فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما يثبت نفس
الوجوب بناء على السبب فاذا صح الاداء وفي البدني لما لم يثبت
لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الآخر
يأتي ان في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء
وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون
طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل
وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا
ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير
سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين
انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فلم ينعقد
سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز
تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق
والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب
للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها
انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين
سببا للكفارة بل هي شرطها والحنث سبب وفرق بين المالي

والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء
فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل
وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل
على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر واثبات
الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله
عليه واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط لانه يصير
فان اشترط الخيار شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب يكون
داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله
عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل
التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على
السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

الباب الثاني في افادة الحكم الشرعي

اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له
اما خبر ان احتمل اللفظ الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع
النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل كاخبار
الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اكد اي من انشاء
لانه ادل على الوجود اذ علم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما
عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذبه

الشارع

الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد
المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الا
فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي والامر قول القائل لغيره افعل استعلاء
والنهي لا تفعل استعلاء والامر حقيقة في القول اتفاقا مجاز عن الفعل
عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على انه اي الامر للايجاب
يدل على ايجاب فعل الرسول لان فعله امر للايجاب احتجوا على الاول
وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله امر للايجاب بقوله ام صلوا
كما رايتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف
الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي
يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر
الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت
بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس حقيقة بمعنى الشأن والصفة
امر مجاز اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل بيان العلاقة
المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة فيه اي في الفعل لكن
الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل
التي تدل على ان الامر للايجاب يدل على ان الامر القولي للايجاب

لا الفعلي فان تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
يراد به الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعلي وسياتي واما قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله
لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد
بالاجماع ولا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى ولعدم
على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل
يحتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع
فصح ما قلنا ان الدلايل الدالة على ان الامر للايجاب لا يدل على
ان الفعل للايجاب واللفظ اي الامر القولي كاف للمقصود والترادف
خلاف للاصل [illegible] وايجاب فعله ثم لم يستفد من قوله
صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه
فعل وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان
مختلفة وهي ستة عشر الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الثاني
الندب كقوله تعالى فكاتبوهم الثالث التاديب كقوله ع م كل مما
يليك الرابع الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا والخامس الاباحة نحو كلوا
السادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم السابع الامتنان نحو كلوا مما
رزقكم الله الثامن الاكرام نحو ادخلوها بسلام التاسع التعجيز نحو فاتوا

بسورة

بسورة العاشر التسخير نحو كونوا قردة خاسئين الحادي عشر الاهانة نحو ذق
انك انت العزيز الكريم الثاني عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا
والثالث عشر الدعاء نحو ربنا اغفر لي والرابع عشر التمني نحو الا ايها
الليل الا انجلي الخامس عشر الاحتقار القوا ما انتم ملقون السادس عشر
التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي
لاستعماله في معان مختلفة وهي التحريم كقوله تعالى ولا تاكلوا الربا
والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن
تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تعتذروا
والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ
الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف
على قوله لاستعماله في معان مختلفة فلا يبقى الفرق بين قولك افعل
ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب
الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد
بها حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان
لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلف مكانه شخص آخر
وهو مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد
بها حقايق الالفاظ لان ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد.

من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات
مع عدم القرينة بطل دلالات الالفاظ على المعنى الموضوع لها واما
لم نَدع انه محكم وعند العامة موجب ولعند اذ الاشتراك خلاف الاصل ثم
الاباحة عند بعضهم ادنى الادنى والندب عند بعضهم لهذا لابد من
ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا
الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر فلو لا ذلك
خوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا لانه ليس على ترك غير الواجب
خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة والقضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر مقصود من غير لفظ او حال
او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله فقضاهن
سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك فتعين ان
المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه اذا اريد الفعل
فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان
الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه
فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون

المعنى

المعنى اذا حكم بفعل لا يكون لهم الخيرة وتحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة
اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان وجب ذلك فهو
المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب وانما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة
الايجاد وذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة
الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى
حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف
والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر
اما على المذهب الثاني فظاهر واما على المذهب الاول فلانه جعل
الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب
وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح
هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه
كلما وجد الامر وجد المأمور به فكذا كل امر من الله تعالى لان معنى كن
فاعلا بهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان
كل امر فان معناه كن فاعلا بهذا الفعل فقوله صل اي كن

فاعلا للصلوة وذكر اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر
بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل اي الاتي هذا اي كون الوجود
مرادا من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت فيثبت الوجوب لا لغرض
الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تع افعصيت امري وقوله واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل
يطلب بهذا اللفظ مسئلة ولذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب
كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في
فاصطادوا وانما يثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الاتين
ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد
ومنفعتهم فلا ينبغي على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم
مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض
والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على الجزء لان الاباحة مباينة
للوجوب لا جزؤه لعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا
اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به
غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسئلة اختلافا
فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام
هذا بتأويل ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع

اما اذا

اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة
والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح
غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزؤه
او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل
غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان
الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام
فتحصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اهو
بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى
الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى
الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع
والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان
الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز
الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى
قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة
وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة
له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان

هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فثبت جواز
الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر
جزء الوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله
لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزءهما لا على جواز الترك
الذي به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي
هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الا خاطري هذا
اذا استعمل واريد به الاباحة والندب اما اذا استعمل اللفظ في الوجوب
لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عند الشافعي
رحمه الله فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا
وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء
ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد به
الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب
ثم نسخ الوجوب وبقي الندب والاباحة على مذهب الشافعي رحمه الله فالامر
هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد
غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون
دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت

الانسان

الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل
واحد من الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب
الشافعي رحمه الله لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي
يثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا
اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس فيفيد العموم ولسؤال
الاقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد قال الاقرع بن حابس في الحج
العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا انه
اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي رحمه الله يحتمله لما قلنا غير ان
المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض
علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا
بوصف كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك
الشمس قلنا لزم التكرار لتجدد السبب لا بمطلق الامر وعند عامة
علمائنا لا يحتملها اصلا لان لفظ المصدر فرد انما يقع على الواحد
الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع

عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء
لانه لما وجب بسببه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت وله مثل من عنده
يصرفه الى ما عليه فيما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون
الا بالاثم ان كان عامدا لقوله تع فعدة من ايام اخر وقوله عم
من نام عن صلوة الحديث قال الله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدلالا بالاية والحديث على ان شرف
الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت
في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذور والاعتكاف
قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق
غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب
ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو
قوله تع فعدة من ايام فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي
يوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص الخ وايضا لا يرد
قضاء الاعتكاف المنذور قياسا لان القياس مظهر لا مثبت
فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء

وذا يحتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض
ففي طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث
عند الشافعي رحمه الله وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين
لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح
نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد
فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف
بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط
فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك
فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلنا ينبغي لانه
لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه
يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار
عندهم وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار
على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تع فاقطعوا ايديهما لا يراد
كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار فصل الامر
بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء
اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل
ويطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند

قلنا بل النذر الموجب له اوجب صوما مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات اي شرف
الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد ليس الموت فيه ببعيد عاد وجب موجبا للنذر وهو الصوم كاملا كما لو ان يكون
للاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع ثبوته
تقرير شيخ الاسلام الشهير المشهور بكمال باشا زاده

اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز
قضاء الاعتكاف في رمضان اخر قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان
ينبغي ان يجوز في رمضان اخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء
والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب
صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان اخر قلنا القضاء
هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا
بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان
الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف
الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه حيوة والموت
وهو من شوال الى رمضان اخر عاد الى الاصل موجبا الصوم المقصود
اي الصوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف
الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما
مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت
هذا مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين لان
يرجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت بشرف
الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان يجب القضاء مع وجود عارض

شرف الوقت

شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه قيل وان في سقوط
شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب
رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت
بشرف الوقت الى اخره معناه لان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب
نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام
والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط
وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان
اخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو
عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية
ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط
الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت لخوف الموت
وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود ثبت
بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا اسقط الزيادة
سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مقصود فنعلم ان سقوط شرف الوقت
يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة
الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت

اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف الصوم المغصوب
وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر
في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة
الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل
على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء
اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان
لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا وشبيه بالقضاء في
اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له
احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر
بمثله في الوقت ثم سبقه حدث ثم اقام اما بدخول مصره للوضوء او
بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار القضاء
والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي
وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث
فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان
الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر
مسبوقا اي ان كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر
في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة

الامام

الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت
على قدر ما سبق وهو مؤد لهذا القدر من كل الوجوه لان الوقت
باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما
التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة
مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام
قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى
الاقامة يتم اربعا لانه اداء فتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا
استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت
على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرء اللاحق ولا يسجد للسهو اي لاجل
ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرء ولا يسجد للسهو اي اذا سها
في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي
اذا سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرء
ويسجد واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة
واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل
ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي
الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف
قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الشيخ

واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال تعالى ادعوا
ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة بخصوص برهان وكل لا يقضي بعض
الاركان لان ابطال الاصل بالوصف بط والوصف وحده
لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا يقضي لان
ابطال الاصل الخ اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم
اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا اي على الصوم هذا اشكال
على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص وقد عدم النص
لوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص قد ورد
في الصوم وهذا حكم لا يدرى بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه
غيره واما الاضحية فلان الاراقة لم يعرف قربة في غير هذه
الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصل
لقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا
يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون
آتيا بالمندوب او الواجب ونرجوا القبول فانه يحتمل ان يكون
الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل
من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضع
نرجوا القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبارة المالية التصدق

بالعين

بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا للضيافة والله تعالى
لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة
المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصدق
بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا
فلهذا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني
لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل
بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول
كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر التكبيرات
الزوايد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ
ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء
وحقوق العباد ايضا ينقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين
الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لا عند الصرف والسلم
يجب له بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف
والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب
والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا

حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة لعوده عندهما
هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكما دار الزيوف اذا لم يعلم
صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلاً كما مر والاداء
الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون
ابو المراة عبداً لرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق
حتى وجب قيمته للمراة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه تأمل
فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك
منعه اي اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك
الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل
العين قضاء روي ان رسول الله عم دخل على بريرة فاتت
بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيباً
فقالت هو لحم تصدق علي يا رسول الله فقال عم هي لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجباً لتبدل العين حكماً مع
ان العين واحد وكان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة ونحوهما
يتعلق به من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم
الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلاً كلحم الخنزير فانه حرام
لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار

فاذا تبدل

فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع
اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي يتعلق به حكم الشرع هذا
المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه اي
بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته ثم ملكه
لا يعود حقها فيه وشبه الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك
جاهلاً وعند الشافعي رحمه الله لا يبرء عن الضمان لانه مأمور بالاداء
لا بالتغرير وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل في
ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتتم بالاتلاف وبالجهل
لا يعذر في العادة المخالفة للديانة لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة
فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة
ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق
في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز
عن الكامل وفي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل
وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا القطع لا
انما يتعقب بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه
في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع
وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع فالمراد بالموجب

هذا الاثر اي حصل بالقطع في محل قصار كما قتله بضربات قلنا هذا من حيث
المعنى اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحدا فيجب موجبهما
انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان
الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو
جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل
ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة
في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع
كما يتم قال الله وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر
الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب القصاص
جواب لقوله فصار كما قتله بضربات تلك الضربات اذ لا قصاص
فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه تحول عن العجز
عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله
وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند
احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي
فانه عنده ولي الجناية مخير بين اخذ القصاص واخذ الدية وانما
شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص منة على القاتل بان لم يسلم

نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص
فذكر هذه المسئلة في حقوق الله فالآن نذكرها في حقوق العباد
ليفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة
اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف
يرد العقد عليها اي وان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد
الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد
مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح
لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم
قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة
الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون
في نفسها كذلك اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها
متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان
تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل اخر على قوله فيكون
في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع
البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال
الدخول في العقد فمع انها غير متقومة في حال الخروج يصح مقابلتها بالمال
في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها

فى العقد ليس لفروع العقد ولما ثبت تقومها فى العقد يكون فى الغصب متقومة قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضى هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضى بخلاف القياس لما بينا انه لا يتقوم بلا احراز فلا يقاس عليه الغصب معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى العقد والثانى انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال فى الغصب على كونها مقابلا بالمال فى العقد لهذا اى لكون التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق ايضا وهو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثانى فان له اثرا فى ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شهدان بعفو ولى القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولى القتيل اذا قتل القاتل اى لا يضمن غير ولى القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا امهر عبدا غير عين فانه قضاء

حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء فصل لا بد للمامور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية على مسئلة الجبر والقدر التى زلت فى بواديها اقدام الراسخين وضلت فى مباديها افهام المتفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعنى الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التى لا يطلع عليها الا خواص عباده وها انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وفقت عليه ووقفت لا براده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان حسن الشىء وقبحه يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشىء ملائما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشىء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين

الوسط بين الافراط والتفريط

ينبتان بالعقل اتفاقاً واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري
لا ينبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما
انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها
عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع
بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما
ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينبتان الى افعال الله تعالى عنده
فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون
الفعل مأموراً به ومنهياً عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به
سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه
سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء
سواء كان يحمد عليه شرعاً او عقلاً وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله
هذا تفسير القبيح وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله
احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا التفسير آخر للحسن عند
المعتزلة فقد والحسن والقبيح يفسران فالحسن بالتفسير الاول يختص
بالواجب والمندوب وبالتفسير الآخر يتناول المباح ايضاً وما ليس
ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح

متساويان لا ينبتان ولان الاكرام والكرم فعلى التفسير الاول الحسن
المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند
الاشعري لا ينبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم مبني على
اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول
فقوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض
بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل ظ لانه ان عني
بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نم امتناعه فانه واقع كقولنا
هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى
لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضاً نحو هذا الفعل حسن شرعاً او
قبيح شرعاً وان عني ان العرض لا يقوم عرضاً آخر بل لا بد من جوهر
يتقوم به العرضان فان القيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له لفلا بد من فاعل يتقوم الحسن
وان عني معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم واما الثاني فقوله ولان
فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن
فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً وان توقف يجب عنده لانا
فرضناه مرجحاً تاماً ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره
لئلا يتسلسل فيكون اضطرارياً وكلا اضطراري ولا اتفاقي لا يوصف

بها اتفاقاً تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكناً فعله اضطراري
لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره
اذ لو كان متمكناً في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان تسلسل
او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكناً من تركه ففعله ان لم يتوقف
على مرجح يكون اتفاقياً وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً وايضاً
يكون رجحاناً من غير مرجح وهو ممتنع وان توقف على مرجح يجب وجوب
الفعل عند وجود المرجح لانا فرضنا مرجحاً تاماً اي جملة ما يتوقف عليه
الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة
تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحاناً من غير مرجح ولانه لو لم يجب
ج يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعاً
من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون
اختيارياً لان المرجح لا يكون باختياره والا تسلسل في ذلك الاختيار
كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه
اضطراري وهو لا يوصف بحسن والقبح اتفاقاً فالعلم ان كثيراً من العلماء
اعتقدوا هذا الدليل يقينياً والبعض الذي لم يعتقدوه يقينياً لم يوردوا
على مقدماته منعاً يمكن ان يقال انه شيء قد خفي على كلا الفريقين
مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع
مقدمات المقدمة

الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان
يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد
فان اريد بالحركة الحالة التي للمتحرك في اي جزء يعرض من اجزاء المسافة
فهو المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى
الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في
الخارج لانه لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعاً
الى ما لا ينتهي فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج
وهو ممتنع ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئاً واحداً فقد اوقع اموراً
غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امراً
غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده
امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف
وجوده على موجد والا يكون واجباً بالذات ثم ان لم يوجد جملة
ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون
تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد
تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حالة عدمه ان توقف
على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده

مع جملة نارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل
لا نم انه مح بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد
شئ اخر مح ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن
عدمه مع جملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه مح لكنه يلزم لانه
لا شك انه فى زمان عدمه لم يوجد شئ ففى الزمان الذى وجد ان
وجد بايجاد شئ اخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده
فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ اخر اياه
لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شئ ممكن من شئ
يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية
متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون
بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشئ
يجب على تقدير ايجاد الله تع اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجد الله
تع اياه ولتعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين
سابق ولاحق بط لانه ان اريد السبق الزمانى فمح لانه يلزم
وجوب وجود الشئ حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه
فكذا لان مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب
منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث

لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر الى تمام العقل قد يعتبر احد
المضافين مؤخرا من حيث انه محتاج الى الاخر فى التعقل ومتقدما
من حيث ان الاخر محتاج اليه وايضا متغايرتا مع انهما فى الحقيقة واحد
المقدمة الثالثة قد ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده
وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل فى جملة ما يجب عنده وجود
الحادث امور لا موجودة فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية
وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث
لا تكون بتمامها قديما لان القديم ان اوجبه فى وقت معين يتوقف
على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان
اوجبه لا فى وقت معين فحدوثه فى وقت معين رجحان من غير
مرجح فيكون بعضها حادثا فح ان لم يدخل فى تلك الجملة امور
لا موجودة ولا معدومة فهى اما موجودات محضة وهى تستند الى
الواجب فيلزم اما قدم الحادث وانتفاء الواجب واما معدومات
محضة وهى لا يصلح علة للوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزاء
الموجوده واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه
القضية ثابتة وهى انه كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد
يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اخر اذ لو توقف على عدم و

مثلاً يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود
قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو بعد الوجود لا يمكن
الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء
اما ان يكون موجوداً محضاً فيصير معدوماً وذا لا يمكن لانه لا يصير
معدوماً الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب
فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا
في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك
الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف
على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفاً على عدم عمرو فيلزم
توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير جميع الموجودات التي تستغرق
اليها زيد هذا خلف واذا ثبت النقيضة المذكورة يلزم كلما
زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا
الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء
يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب
عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير
لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يكونه حالا داخل في العدد
النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الآتي قوله وذلك الجزء اما

ان يكون

ان يكون موجوداً محضاً الخ فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع
فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة
كالاضافات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافات لا نم ان كل موجود
يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا
الى الواجب ولو فسر بما لا يندرج الاضافات فانه الموجود بل فيه المعدوم
لا نم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافات
الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء ثبت
توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن
استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح
المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم
من عدم استناد الامور المذكورة ح استغناؤها عن الواجب اذ لا
انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة
اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها
وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان
لا يجب والظاهر ان تحقق هذا فان انتفاء تحرك عمرو واجب
ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحاً لاحد المتساويين ثم تحركه اي
الة المذكورة يجب على تقدير الانتفاء اذ لو لم يجب لوجوده

[illegible]

رجحان بلا مرجح ولا يلزم من امتناع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد
اذ لا وجود للامتناع ولتعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير
ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر موجب تخلص عن القول بالموجب
بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن
نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب
ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو ممتنع كما مر في المقدمة الثانية
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح من غير
مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان
لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او المساوي او المرجوح لا اول باطل لانه
لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن
لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى ثبات الثابت
او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون
الا للمساوي والمرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح
على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو بالنسبة
الى ذات الممكن فالمختاره ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة
صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين والمرجوح على الآخر
فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان

ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح والمساوي
ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين
اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور
وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء
القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان
الرجحان بلا مرجح بط لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح
بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع
وهي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح مح بمعنى ان وجوده
بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية
عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده
الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل على تقدير تسليم
تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد
وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان
في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما
ان يجب بحسب نفس الامر وهذا بط لان الاعتقاد الذي لا انطباق
له في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد
الفاعل وهذا بط ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان

كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات
فبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان فان عدم الفاعل بالرجحان
كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح
بط سواء ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا
اولا فالرجحان سوا الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا
عرفت هذه المقدمة فقوله يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة
التي يكون للمتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير القول بوجود
بعض الاشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا
قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المط على هذا التقدير ايضا اوفق
من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر المتفق
ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل
على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم ح توقف الموجود
على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة يتوقف على امر لا موجود
ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم سواء ان يجب بطريق التسلسل او بان
ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح
احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعينه قلنا في الايقاع
هذا الذي ذكرنا سوا ابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات

ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل بمجموع خلق
الله تع وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة وعدمها
الارادة وان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصص
الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة فينا
كون الترجيح والتخصيص صادرين عنا وهو المطلوب وان لم يكونا
صادرين منا لا يكون للارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع
فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة
نبضنا على نسق نشتهي ان يكون عليه لكن نفرق بينهما ونعلم
ان الاولى بفعلنا لا الثانية والفرق في الاختيارية انا نقدر
على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار على صبب المقدر
الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك
بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية
وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل
من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح
فهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق
العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة

كما ان

ان فعل العبد اختياري

الحجة صح

الترك بدل

كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدور ما كان
تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم
بانواع الاذاء فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعي
والارادة مع قدرتهم في ذلك اذا تاماه على امور اشق من ذلك
فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد
وارادته اذ لو كان لم تتخلف عن ارادته ولو كان مؤثرا اطبق فيما
جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات
الاختيارية لاعضاء وادخالها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري
اي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا
بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجداننا ما يدل على الاختيار
ووجدنا ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة
انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما
من غير اضطرار الى القصد يخلق تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية
وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق لله تعالى بمعنى انه تعالى خلق
قدرة يصرفها العبد الى كل منها على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد
معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق لله تعالى
بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات مخلوقة له تعالى

بتمديدها

لا لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة
فتحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق القدرة واختيار العبد فلهذا كان
فعلنا لتوقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان الاختيار ايضا مؤثر
في فعله ايضا واما قال البعض ليعلم ان الاختيار ليس بموجود تام
بل هو جزء المؤثر بل هو امر آخر فقد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب
وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا
صنع له فيه كما لا صنع لنا في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط
وجود امر فلذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب
فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم
العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد
الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر
الباقية فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة يكون وجوبها
بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان
للعدم مدخل في تلك العلة التامة فذلك العدم هو الوجود فيكون
بتوسط وجود امر فقد عرفت حاله وقد ثبت بالوجدان ان للعبد
صنعا فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الا
واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى فيخرج عن صنع

العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لنفسه
على امور لا صنع للعبد فيها كقدرة العبد ووجوده واما ان يتوقف
الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب لنفسه بل يجوز
الاثر يسمى كسبا وقد قال بعض المحققين رحمهم الله تعالى المقدور اما غير
فسمه الاول ما يصح المقدور [illegible] يقع به المقدور مع صحة
انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد
القادر به فهو كسب ثم ان ما يصح [illegible] انفراد القادر به مع تحقق
الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها واما الذي ما يصح
انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل
في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد فقد قيل ما وقع لا في
محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان
تفسيرا اخر لكن في الحقيقة يرجع الى تفسير واحد فالخلق امر اضافي
يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر
بايقاع المقدور بذلك الامر [illegible] فالكسب امر اضافي
يقع به في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور
بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث
هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الافعال

ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب صح

تكونه

تبعا لطاعة

تكونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ
خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة
بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم
ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه
موصل الى القبيح لانه جرت عادته بكل قصده يخلقه الله ولا يجوز القصد فالحاصل
ان اصحابنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين ولا خالق
ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يترتب
منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات
فقط كتعيين احد المأخذين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة
الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده
وهو مسئلة الحسن والقبح فنقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان
بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا واضطراريا لا ينافي
كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل
او صفة من صفاته لحوق المدح والذم بكل من اتصف به سواء
كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى
يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان
الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقص ولا نزاع

بدل قيشمل

صح فيه

تنزه الله

بيننا الا في النزاع

ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون
بكمالاتهم واصحاب النقصانات مذمومون بنقايصهم فانكاره الحسن
والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية
التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل
او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب
لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك
فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان
لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى
عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم
انه غريق نعمة الله تعالى في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله نسب شيئا من
الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه عن ذلك
علوا كبيرا فلم يعتقد انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في
معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجه
وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه
حيث لم يعلم بالشرع رأيه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية
وهدانا هداية الهداية فلما ابطلنا الذي دليل الاشعري رجعنا الى اقامة
الدليل على مذهبنا في الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة

بيانه لما يقوله ما يعتقد ... بعضهم

بذلك صح

وعند

وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكون
لذات الفعل او لصفة له ويعرف عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل
بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب
آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها
او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان
شرعا لان وجوب تصديق النبي عم ان توقف على الشرع يلزم
الدور واعلم ان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع
انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك
فانا لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وانه
وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا
او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني
باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه
بقول النبي عم فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا يمكن ان
يجب تصديقه بقوله عم ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم
في هذا القول فان لم يجب تصديقه فلا يجب تصديق الاول وان وجب
فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم
فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب

تصديق شيء من اخباره انه عقيبا فقوله والا اي وان لم يتوقف
على الشرع كان واجب عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب
العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد
على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك
نقول في امتثال اوامره وعزم انه اما واجب عقلا الى اخره هذا الدليل
الحسن العقلي صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف
على حرمة الكذب فيها ان يثبت شرعا يلزم الدور وان يثبت عقلا
يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل
على الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجب عقلا يكون تركه قبيحا
عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون
حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما
فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا
الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين
المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك
في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن والقبح
على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب

لاثبات صح

على الله

على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة
يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم
يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من
ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم
عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء خالق افعال العباد وعلى ما هو جاعل
بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية ما وضع من خير او شر
ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب
للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب
النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير ما حكم الله
تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة الى الرسل
لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم
بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب
اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس للانسان
قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد والى هنا اثر
في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره لما ثبت
ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل
انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء اخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه

وهو صح

او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع الخ صح

او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا
عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصوم
عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم تصدق كالاجزاء
الخارجية كالسجود ولا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه
يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار
الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا ثم الخارج
اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد واعلاء كلمة الله تعالى
فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد
واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة
لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام
وكذا القبيح لكن امثلته سياتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى
وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا
ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق
كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وحسنه
في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنة وهي لا تكون الا حسنة
لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق
وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا

عليه

عليه فهو الجزء او ما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها
الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة ومفهومها متوقف
على العبادة واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار
وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك
في الخارج فيكون لازما لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور بين
الذاتي والعرضي الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان
قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد
يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا
لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على
ذلك لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل
من الاعراض النسبية والاعراض النسبية يتقوم بالنسب والاضافات
المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته
معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر
من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف
كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان فيسقط حال
الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال
عليه فان الانسان مركب من الروح والجسم ولا يتم صفة الا

نظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذى هو دال على الباطن
ولا كذلك سائر الافعال اما قال ان هذا الفرق بين الاقرار
وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا فى الايمان ولا يجعل
عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم
فى هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار
لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثانى ان الايمان هو التصديق
والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن
مؤمنا اعتبارا بالجهة ركنية الاقرار فى حالة الاختيار واذا صدق
ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا بالجهة فى حالة
الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهو عطف على قوله
كالاقرار واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره كالزكوة
والصوم والحج يشبه ان يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير
وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادات
والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت
تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى فى نفسه
ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها
من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها لمعنى فى نفسها كونها تعبدا

فان المعتزلة قال بان الزكوة قبيح لان فيها تنقيصا للمال وكذا الصوم لان فيه افناء البدن بسبب الامساك وكذا الحج لان فيه افناء البدن [illegible] فبعد [illegible] صارت حسنة لعينها واما [illegible] حسنها المعنى مجازى [illegible] الاستاذ صحح

محضا

محضا لله تعالى فيكون حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا
لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى فى نفسه كون الفعل مامورا به فهذا
مبنى على مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى فى
نفسه والحسن لمعنى فى غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى فى
نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم
ان حسن الفعل عند الاشعرى بكونه مامورا به وعندنا لا بل
انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الاية
يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فاظهره
تعالى بالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها
على ما ياتى فى هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول
من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى فى نفسها لكن لا نعلم ذلك
المعنى والثانى ان الايتان بالمامور به من حيث انه ايتان بالمامور
حسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك هوى النفس مما يحكم
العقل بحسنه خلافا للاشعرى فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا
فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى فى نفسه لانه ايتان بالمامور به
والايتان بالمامور به حسن لمعنى فى نفسه وعند الاشعرى الحسن
اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به

من غير ملاحظة انه طاعة الله فهذا بناء على بيان ان الحسن لمعنى
في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه و
الثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان
كالايمان به فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول
بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به
وايضا على العكس الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مأمورا به
وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم ضعف ما قال ان المأمورات حسنة
لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به
فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي
بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان
بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط
لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي بخلاف المعاملات
على ما يأتي في فصل الاهليات ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن
لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة
فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل
التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به
فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد

انه

انه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون تكرارا فالسعي
الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليست
قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة
اليها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله
تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى لو اسلم الكفار باجمعهم
لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين
ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب
وهو ان يكون الغير قائما بالمأمور به لا الضرب وهو ان يكون
الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن
لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب
وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج
صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السعي في المفهوم
غير الاداء وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب
لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة هي القتل ليس حسنا لمعنى
في نفسه لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في
نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي
غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من غير

انضمام قرينة يدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره بينا وذا الضرب
الاول من القسم الاول ويعرف عنه ان دل الدليل الى الثاني لا
يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر
يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل
زعم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بانه يكون للايجاب فالامر الذي
للاباحة او الندب قاصر في كونه امرا واذا ثبت هذا وقد علم
ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر به تعالى
فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن
الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة
وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب
محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود
المامور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه
وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل
سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى
الحسن لمعنى في نفسه بمعنى لانه اتيان بالمامور به وانما اخترت
في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول
مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على

اهل التحصيل فقال الشافعي رحمه الله الامر بالجمعة يوجب عنده حتما
وان لا يكون الشروع الا بها فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم
تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر
لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة
علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في
الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور
وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت الجمعة عنه رخصة فاذا اتى
بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع
على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هنا في امرين
احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت
الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا
اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن فيكون ثانيهما
ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده
لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور
فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل
لكن هذا من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار
كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق

غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في
غيره او واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته لايجاب ابي جهل وعندنا ليس هذا
تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله فهو متوسط بين
الجبر والقدر وقد سبق تقديره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال
لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجده الله تعالى
فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد
بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد الهائم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة
اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل
اليها غالبا وهو القصد على ان علمه بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان
والجواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا
فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون
تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه
تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان وان يكون مقدورا
او مختارا له وعنده لا تأثير لها اي القدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم
عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان
الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله

ثم القدرة

ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء
فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل
المتأخر بل هو يثبت اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتي اي في فصل الاهلية
فالقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به
اي من غير حرج غالب وانما قيد بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل
القدرة الممكنة وهي شرط الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا
يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او مومئا معه اي مع العجز ولا يسقط الزكوة
اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا ينتقض بقوله وهي شرط
لاداء كل واجب قال زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء
الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة
القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد
فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف
بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عم فامكان
وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها هي سلامة
الآلات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة
للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب
القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة

صل

على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي
سلامة الالات والاسباب فقط وهي حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية
لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة
زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال ونقول القضاء يبتني على القدر
الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض للصوم ولا يشترط
بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عنه
فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا
يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة في
على هذا السفر غالب اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة ينقض
قوله لان القدرة التي شرطنا متقدمة الى اخره والميسرة ما يوجب يسر على الاداء
كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب
الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد
فان قيل لما شرطتم بقاؤها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب
في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء
القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط للوجوب يجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب
فيجب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب

ماشرط

ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل البعض يجب
فيصير بلا اغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع
بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لانه اذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز
الحال لا مع احتمال القدرة في المستقبل اي تشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة
مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا انفا في القدرة
المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لا ان الكفارة لا سابقة ولا
لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها
لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى
ان تحقق القدرة على الاعتاق يوجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة يسقط
الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد
وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا
ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا ويكون كالهلاك جواب
سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة
الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط
الزكوة فاجاب بان المال غير عين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في
الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال

فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قوله
ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر
عسرا النوع نظر لانه ان يسر الله لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت
يسرا اخر على وجه يؤدي الى فوات المقصود ونظيره انه شرط
الحول لاداء الزكوة لاجل اليسر لا يلزم من ذلك ان يثبت
يسرا اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر
يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة
خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شي وايضا
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول
لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر اخر انه العبر
للصواب **فصل** المامور به نوعان مطلق وموقت
هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تأسس عليه مباني
الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب
الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد
بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة
اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت
الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي

لان الا

لا ان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد
بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال
يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت
فاما ان يفضل الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق
الا لغرض القضاء لكن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان
يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وح اما ان يكون الوقت
سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وصوم
آخر مشكل اي ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف
للمؤدي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان
الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة
في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب
للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة
اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص
الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق
الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة
فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية
فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة

الظن بالتبية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة
وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقدم عليه فان التقدم
على الشرط اي التقدم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول
يحققه اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن
مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تع بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة
تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة
الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تع كالنار
في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
قلت الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه
الاداء وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى
الحادث فلا يكون قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت
سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب
لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب
القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء
الظاهر وهو الوقت سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا
ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك السبب
وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق

نفس الوجوب ووجوب الاداء

بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف
بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق
في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة
نفس الوجوب واما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب
وايضا القضاء واجب على المغمى عليه وعلى المريض والنائم والمسافر
ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لم يفهم
لغو واما في الاخرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولانه
للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون له
سبب اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا
من عدم الخطاب بلا انه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية
والسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فلزم من نفي احدهما
ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف
الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب اي نفس
وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولله در من ابدع الفرق بينهما
وما اوقت نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت
سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان

لازماً ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي
الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء
هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك
مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة كما سبق بيانها
فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك
الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها
حتى لو كان السبب بذاته داعياً الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة
بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور
العقل لازم الوقوع لابد له من ايقاع فلزوم الايقاع الايقاع هو وجوب
الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض
والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك
اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا
فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سبباً لكن لا يجب ايقاعه
مع انه يجوز ان يكون واقعاً واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع
مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلابد ان يملك البائع
مالا على المشتري تحقيقاً للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال
الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت

سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه
فقال ثم اذا كان الوقت سبباً ليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت
لانه ان كان الكل سبباً لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت
او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان
الكل سبباً فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت
يلزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سبباً هذا
معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب
تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل
الوجوب على من صار اهلاً في الآخر اجماعاً ولا الآخر والا لامتنع
التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان
كاملا يجب الاداء كاملاً فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس
يفسد وان كان ناقصاً كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض
الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدي لانه
وجب ناقصاً وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع
في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه
قطعاً فوجب عليه كاملاً فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤدياً
كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان

[illegible]

عبدة الشمس يسجدونها فى هذه الاوقات فالعبادة فى هذه الاوقات
مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهى وعبادة الشمس انما هى بعد
الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبيل
الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه فى الجزء الصحيح
ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز شغل
كل الوقت فيعفى الفساد الذى يتصل به بالبقاء اذ البقاء ههنا ضد
الابتداء والمراد ابتداء الصلوة فى الوقت الكامل والفساد
الذى اعترض فى حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعنى من شرع فى الفجر
ومدها الى ان طلعت ينبغى ان لا يفسد كما فى العصر اذا شرع فى
الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان فى الصورتين الشروع
فى الوقت الكامل فالفساد المعترض فى العصر ان جعل عفوا ينبغى
ان يجعل فى الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج فى خاطرى
ولم اذكر له جوابا فى المتن فيخطر ببالى عنه جواب وهو ان فى العصر
لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى البعض فى الوقت
الكامل والبعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض
بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما فى الفجر فان كل وقته

كامل

كامل فيجب اداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب
ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم
يؤد فكل الوقت سبب لحق القضاء لان العدول عن الكل الى الجزء
فى الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذى
ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو فى الاداء اما اذا لم يؤد
فى الوقت ففى حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة
على سببية كله لكن فى الاداء عدلنا من سببية الكل الى سببية البعض
لضرورة تؤدى اليه وهى انه يلزم ح التقدم على السبب او تأخر الاداء
عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة فى القضاء فوجب القضاء
بصفة الكمال اى لا نقول انه اذا لم يؤد فى الوقت انتقل السببية
من اول الوقت الى آخره واستقرت السببية عليه فى حق القضاء حتى
يجب القضاء ناقصا فى العصر فيجوز القضاء فى وقت الغروب
بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت
آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك
لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شىء عليه ومن حكم هذا القسم
ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا ولا اختيار الى العبد لم يتعين
بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا بتعيين

فعلا كالخيار في الكفارات ومنها انه لما كان الوقت متسعا
فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية فلا يسقط التعيين
اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب
اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق
الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اي
وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على
الوقت لا يسقط بالعوارض وتغير العباد واما القسم الثاني وهو
ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت
الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدي
لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف
بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب
مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله
تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره
كثيرة فانه اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة
للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة
وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر
فالشهر علة ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر.

مع عدم

مع عدم الخطأ ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف
رحه ومحمد رحه عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع
في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق
الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا
لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو
قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره اي ان اتى بالعزيمة وهنا
لم يات اذ صام واجبا آخر جواب عما قالا ان المشروع في هذا
اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غيره فنقول لا نم ان المشروع في حق
المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا عرض
عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت
في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه
اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب
آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من
رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر تلقى الله
وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع
عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي
اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي الدليل الثاني وهو ان الوقت

بالنسبة اليه كسبعا يقع عن النفل وهنا روايتان اي بناء على هذين الاصطلاحين
في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح ان يقع عن رمضان
اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن
رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
فصار كالصحيح وفي المسافر فقد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فسبب
الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة وفي هذا الكلام
نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر
على الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر
في هذه المسئلة ابتدائية ولا تعلق لها بالمريض والمسافر فيه انه لما صار الوقت
متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون حقا
مستحقا لله تع على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر
فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا
هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم
رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه لما كان المنافع
على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من التعيين لئلا
يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا
قول بموجب العلة اي تسليم مدلول المعلل مع بقاء الخلاف على ما في

في حاصله انا لا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين
تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد
زيد ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر صحيح مقيم
لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال
اي الشافعي رحمه لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم
التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فاذا فسد ذلك الجزء
الاول من الصوم شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم
قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة
بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم ولنا حكم
اعلم ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى
حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملكه الغاصب
باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب
المغصوبة فهلكت فادى الضمان ثبت النسب من الغاصب والشافعي
رحمه يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد
لان الاستناد انما يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك وغيره اما في الامور
الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية

وهي موجودة فاذا كان حاصلاً في وقت لا يكون حاصلاً قبل
ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال
وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول
ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول
ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديراً فان الاصل هو مقارنة العمل
بالنية فاذا نوى في اول الليل يجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديراً فكذا
هنا وايضاً اذا كان الاكثر مقروناً بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل
مقارناً بالنية تقديراً فلهذا قال ويكون تقديرية لا مستندة وهذه
قاصرة في اول النهار فتكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول
من الصوم اذا خلا عن النية فسد وشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحاً
باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوف ان وجد
النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية
التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر
علم ان التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر
حكم الكل وهذا الترجيح كالذي بالذات اولى من ترجيح بالوصف على ما
في باب الترجيح ان شاء الله لا يقال انا نرجح بعض الذي وجد فيه النية
على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف

العبادة

العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع
الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فترجيح البعض الفاسد على البعض
الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد
الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح
بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل
في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جداً فالتقديم
الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا في التأخير ايضاً ضرورة
كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم
فيثبت الضرورة وايضاً الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضاً
اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي
لا ذكر له اصلاً واجب حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء
بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى عن ابي حنيفة رحمه الله انه اقام
الدليلين على صحة الصوم المنوي نهاراً اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة
وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم
المنوي نهاراً انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل
لا يجب الكفارة اذا افسده ومن جعله اي من جعل هذا القسم من ان
يكون الوقت معياراً للمؤدي ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتنفل

شهر رمضان

بعضه أي بعض النهار خلافاً للشافعي فإن عنده إذا نوى النفل في النهار
يكون صومه من زمان النية وإن كان بعد الزوال ومن هذا الجنس
أي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية
النفل لكن لو صام من واجب آخر يصح عنه لأن تعيينه يؤثر في حقه وهو
النفل لا في حق الشارع فإن الوقت صار متعيناً بتعيين الناذر فتعيينه
يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب أن الوقت متعين للمنذور
بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع أي إذا نوى واجباً آخر لا يقع
عن المنذور وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات
والنذور المطلقة والقضاء وحكمه أنه لما لم يكن الوقت متعيناً لها كان
الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت أي من النية في الليل
بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فإن الوقت متعين فيكفي
النية الحاصلة في الأكثر ويكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار
بناء على تعيين الوقت فإن تعيين الوقت يوجب كونه صائماً
وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في أول النهار وأما النفل
فهو المشروع الأصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية
في الأكثر وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لأن أفعاله لا تستغرق
أوقاته ويشبه المعيار لأنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد

وقت العمر فيكون ظرفاً حتى أن أداه بعد العام الأول يكون أداء لا قضاء
لكن عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقاً لا يجوز تأخيره عن العام الأول
وهو لا يسع إلا حجاً واحداً فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط أن
لا يفوته قال الكرخي رحمه الله هذا بناء على الخلاف بينهما في أن الأمر المطلق
يوجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله أن الأمر المطلق لا يوجب
الفور اتفاقاً بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله لما كان الإتيان به في العمر
أداء إجماعاً علم أن كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما
وقال أبو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخره لأن الحيوة
إلى العام القابل مشكوكة حتى إذا أدرك القابل زال ذلك الشك
فقام مقام الأول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فإن الحيوة
إلى اليوم الثاني غالبة ثم تستوي الأيام كلها فإن قيل لما تعين العام
الأول ينبغي أن لا يشرع فيه النفل قلنا إنما عيناه احتياطاً احترازاً عن
الفوت وظهر ذلك في حق الإثم فقط لا في أن يبطل اختيار جهة التقصير
والإثم أي لما كان الحج فرض العمر كان الأصل أن لا يتعين العام الأول
وإنما عيناه احتياطاً لئلا يفوت ويظهر أثر هذا التعيين في الإثم
فقط أي إن أخره عن العام الأول ثم مات ولم يدرك الحج أثم لكن
لا يظهر أثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والإثم

بان ادرك الوقت ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان
هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير
مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار
هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا
في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي
رحمه يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه
حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع
فبطلت نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية
وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار
ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر
ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب
عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح
بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة

فصل

هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير
مذكور في اصول الامام فخر الاسلام رحمه ولما كان مهما نقلته
من اصول الامام شمس الائمة رحمه ذكر الامام السرخسي رحمه لا خلاف
في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات

في حق المؤاخذة

متعلق بالعبادات فانه مخرج

في حق المواخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية ثم اعلم ان الكفار
مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون
بها في حق المواخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب
الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب
الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم لانه لو لم يجب لا يؤاخذون
على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع
الكفر جواب اشكال وهو ان العبادة لما لم تكن معتدا بها مع الكفر
لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه
يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة
لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عم
ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله
فرض عليهم خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فريضة الصلوات الخمس
مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند
القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط
فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم
الفرضية على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل

الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبارة عنهم تخفيف
بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس
لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علمائنا لم ينصوا
في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى
الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم
لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعي رحمه فدل على ان المرتد
غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رحمه مخاطب بها والبعض
بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه
الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب منعدم بالردة وصحة ما مضى كانت
بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فيبطل ذلك
الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل
الاداء والبعض فرعوا على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له
وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها
غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده
والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما
يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون

مخاطباً

مخاطبا لكن يسقط عنه بقوله تع ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف
الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدي انما بطل لقوله تع ومن يكفر
بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا
حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعاً واحتج على ضعف
التفريع المذكور بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات
عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان
فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال
الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم
لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات
فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات
ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي
مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول
موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع
يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطاً
حكمياً فيحصل به معنى شرعي يكون ملك المشتري اثره فذلك المعنى
هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع
بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب

الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا اذا دل الدليل
ان النهي للقبح لغيره فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان كان
مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعي رحمه الله هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح
ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه بالكل
اتفاقا فاعلم ان النهي يقتضي القبح اتفاقا وانما اخترنا لفظ الاقتضاء
لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح
فان كان النهي عن حسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون
عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او
بعض اجزائه فالقبح ببعض اجزائه داخل في القبح لعينه واذا كان
الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل
على ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان
وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم
الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا فالاخر ملحق
بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل
على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها
ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات

فعند الشافعي

فعند الشافعي رحمه الله هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل
ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم
والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله بين العبادات
والمعاملات هو يقول لا صحة لها اي للشرعيات شرعا الا وان يكون
مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنها اذ ادنى درجات
المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي
المشروعية لتعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في امرين اولهما
ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته
ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله
وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون
ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا
باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول
وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن
يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا فقلنا حقيقة
النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب

بفعله والنهي عن المستحيل عبث فهذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على
ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه
بالمعنى اللغوي كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي
فاجبت عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى اللغوي او الشرعي
والاول باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي عنه لاجلها
حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فنقول ان الشارع
اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير
المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولها بعت واشتريت وهذا امر
حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي
فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان كان
المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول
فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست
في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت
المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله
تع ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني
يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته
او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر

خارجي

مسألة الامكان

خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ
على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع
مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد
عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء
البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد
انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي
بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان
معنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهي
يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه
وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي
ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه
غير مفيد للحكم كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى
النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي فقد ثبت فيما مضى ان الامر
يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا
قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت
المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي وانه لو كان قبيحا لعينه
في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل

عبث فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض
سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلاً فلا يصح الصلاة
في الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسين البصري لغد في المعاملات مذهبا
على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان
مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلاة
في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي
هو صحيح لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به لان المنهي
عنه لم يؤمر به قلنا كل معين اتي به فانه لم يؤمر به بل بمطلق الفعل فالمأمور
لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به فيجوز
اشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل
هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما
وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالقسم العقلي اما ان يكون
مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه
بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول
فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه
فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا
لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا

ان القبيح

ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن
لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون
شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق
يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مامور به بالعرض لان
هذا حسن لغيره فلا يتادى به المامور به بالامر المطلق فهذا القسم
ممكن بل واقع لكن لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع
وهو العكس فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث
وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم
لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه
والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة
اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه
صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره فالكل واحد فعلى هذا
الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل
ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية
باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان
النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان
دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده

ويفسد عندنا اى يقبح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان
والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فلا ترجح العارضى على الاصل وعنده
الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذى وعدت ذكره
وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى النهى عنه البطلان
عنده يجب ان يجرى على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة
مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت
النداء واما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم
فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم
واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده
وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى تنحصر فيما
اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل
على ان النهى لقبح الوصف اللازم ولا ضرورة فى البطلان لان
صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشىء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء
اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن الضرورة
فائتة هنا يجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا
شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم

الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى نسميه فاسدا
لكن صح النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر
لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة
الشرع واما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان
النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل هو معصية
واما الصلوة فى الاوقات المنهية فقد ذهب لفساد فى الوقت وهو سببها
وظرفها فاوجب نقصانا فلا تتأدى بها الكامل لا معيارها فلم توجب
فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم لتعلم ان الوقت سبب للصلوة
وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا
لا يتأدى ناقصا كما فى الفجر وقضاء الصلوة فى الاوقات المنهية
وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما فى اداء العصر ومن حيث
انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاور
لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف
الصوم فان الوقت معيار فالصوم عبارة مقدرة بالوقت
فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق
انما يظهر اثره فى النفل حتى لو شرع فى الصلوة فى الاوقات المنهية
يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع فى الصوم

في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب
القضاء وان كان مجاورا يقتضي كراهية عندنا وعنده هذا
الكلام متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا وانما قال عندنا
وعنده لما تران على مذهب ابي الحسين البصري النهي في العبادات
يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح
امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اورد
هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل على ان النهي
لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام متعلق بقوله وان
دل على ان النهي لغيره كالمضامين والملاقيح فان الركن معدوم
فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا
تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما
متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين
جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع
المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن
وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث
فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية
والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء

المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة
بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان
يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل
وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره
كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة
والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم
الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو كونها اعراضا كلية للبيع
وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة لله تع واما ان لا يصدق
كالثمن فانه كلما وجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع
وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الالات
الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه
في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال
عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا
على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع
الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع
يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر
للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية

القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع
اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة
واما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان
مشروطا في العقد كان لازما للعقد وهو خال عن العوض لان الكريم
لا يصلح عوضا الا للمثل فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول
عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد موضوع على
المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال
بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل
لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان
الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا
لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال
المتقوم في احدى الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا
ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الشرع وهذا
وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير
لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان لكل جسم تمكنا

فوقع

فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما
البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد كالبيع بالشرط
والربوا واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع
بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح
بغير شهود لانه منفي لقوله عم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا
لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان
باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما
النسب وسقوط الحد للشبهة ولانه عطف على قوله لانه منفي
وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه
قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية
والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان
لانه لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل
فلو انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لانه
وضع للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية
وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان
قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا
اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب والاستيلاء

الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد
على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات
لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار
يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق
في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام
في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة
سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم
يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما
في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب
والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر
قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل
في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي
تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى
منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى
ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو
سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام

المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلناها
موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية
يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة اي
لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر
حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب
جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء من الطهورية ونحوها
فههنا لا يعتبر صفات الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف
بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو
الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب
عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا
مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار
ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب
لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد
على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل
في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه
مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج
عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة

لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج
عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل
يبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله
او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك
اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله
واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم
او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا واما
في حق الآخرة فلا حتى يكون انما مواخذا به واجاب عن سفر المعصية
بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بينا من قبل **فصل** اختلفوا
في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت
المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان
لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا
امر بالشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد
يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن شيء
فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا
وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد
شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر

وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا
من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي
واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر
الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة
المأمور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا يحل لهن
ان يكتمن ما خلق الله وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر
بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العقد بخلاف
الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمأمور بالقيام في الصلوة
اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف
لانه رح لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز عنده وعندنا
يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل هو فرض والتطهير عن النجس
في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه المسائل تفريعا على ذكر
من الاصول وبعد معرفة هذه الفروع يكون سهلة انه المسهل لكل
عسير **الركن الثاني في السنة** وهي تطلق على قول الرسول عم وعلى فعله
والحديث مختص بقوله والاقسام الذي ذكرت في الكتاب الى

والعام والمشترك الى اخرها والامر والنهي ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل بها
واما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول فيبحث في امور في كيفية الاتصال
وفي كيفية الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ
والطعن فصل في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل
عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم
وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول ولا
بل رواته احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد
ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين
لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم واماكنهم
مما يستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس
وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما
جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على
احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب
لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم تنزهوا
عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا
والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها وهي
كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا العمل

الا عن علم لقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث
يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل
فلقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على واحد
فصاعدا والرسول عم قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة
وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة لا يوجب
الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق وكل هذا يدل عليه لكن لا نم انه لا عمل الا عن علم قطعي
والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام
الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا
ولانها توجب عقد القلب وهو عمل الاعتقاد فيكفي له خبر الواحد
وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة بل يكون كل
الاعتقادات كذلك فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول
اي لم يعرف الا بحديث او حديثين فالمعروف ان كان معروفا بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ وابي موسى الاشعري
وعائشة ونحوهم فحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي

لولا تحضيض بمعنى هلا ... نفر من كل فرقة اي من
كل جماعة ليتفقهوا في الدين اي ليحصلوا
العلوم في الدين او التفقه في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم بعد تحصيل الكمالات
لعلهم يحذرون اي يطلب منهم ان يعملوا
بما قالوا وان كان تلك الطائفة واحدا ... الطائفة فيه

عن مالك نظرا الى ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة
في نقله وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا
علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او
بالرواية فقط كابي هريرة رض فان وافق القياس قبل وكذا ان
خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة
لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان
النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لا يؤمن ان
يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك
مثل حديث المصراة وهو ما روي انه عم قال من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان
سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن
في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث
مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان
بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول
فان روى عنه السلف وشهدوا له بالصحة كحديث صار مثل المعروف
بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت
عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل

الثقات

الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان
في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها
فقضى عم بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضه
وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري
نعم ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه
وهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا
طعن من علي رض فقد روى عنه الثقات كابن مسعود رض وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل
وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده
وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عم
لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره
من الصحابة رضهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت وقال
عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوتهما
حيث قال الله تع فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله في القياس
مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله اسكنوهن واراد
بالسنة ما قال سمعت رسول الله عم انه قال للمطلقة الثلاث النفقة

والسكنى ما دامت في العمر وان لم يظهر حدثه في السلف كان
يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق
في ذلك الزمان غالب قال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني الذي
انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب
فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث
تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا احتج
عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف العهد

فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة
والاسلام اما العقل فمعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما بانه
فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق
ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين
الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وقلنا
حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام
ويخفى على المتكلم بهجومه ليعيد وهو يزدري نفسه فلا يستعيد وفهم
المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع
لغة الا في القرآن لان المعتبر فيه نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه
عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه

كانت كافية

كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب
ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه اهلا بالتبليغ فيقصر
في مراقبته بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار
عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو
لا يكون الا في النبي عم فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة
الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة
سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا واما من ابتلي بشيء
منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت
مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي عم على ذلك
القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب
حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا
فيرد قوله في امور دينه وهو التصديق والاقرار وهو نوعان
ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو
الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق
بكل ما اتى به النبي عم فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال
اهو كذا وكذا فقال نعم يكفي ايمانه اي لا اجل ان الاجمال كاف
بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف

الاستيصاف

وليس المراد بالاستيصاف ان تسأله عن صفات الله تعالى او تسأله عن الايمان
ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا
يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله التي
يجب ان يعرفها المومنون وتسأله هو كذلك اي تشهد ان الله
موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد وللتعلم بقوله تعالى
فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط تقبل حديثه سواء
كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة
في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية
كاملة تنعدم بالرق وتنتقص بالانوثة فان الشهادة والقضاء
ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا ترى
ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول اليه
شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشريعة
ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا
ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية
اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد وبالزام
الشاهد عليه شيئا وكما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم

الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير
اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة
بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق
بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم
قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة
فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة فبعد التوبة لا يقبل شهادتهم وان كانوا عدولا
لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة قبول
الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة وهو صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة
وسلمان فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم
الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان
يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم
الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل
المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول
بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل

وهو وقت التابعين والقرن الثالث وهو وقت تابع التابعين واما القرن الاول وهو قرن الصحابة

يعني ان الصحابي عدل ...

عند الشافعي رحمه الله الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر كمراسيل سعيد بن
المسيب قال لانه وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي تصح بها
الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رحمه ويقبل عندنا
وعند مالك رحمهم وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال
البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلعم وانما حدثنا عنه لكنا
لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب
فلان لا يظن الكذب على الرسول عم اولى والمعتاد انه اذا وضح
له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله
ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه حيث قال للجهل بصفات الراوي
ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال
من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا
يعرض ما لم يسمع من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض
اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق
والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل
ارسال محمد بن الحسن رحمه وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما
بالمعارضة او نقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب
كحديث فاطمة بنت قيس قوله تع بالنصب اي بمعارضة حديث فاطمة

قوله

قوله نصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن قال اما في السكنى فظاهر
واما في النفقة فلان قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود
رضه وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد
ويمين المدعي قوله تع بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة
التي تاتي واستشهدوا شهيدين الاية وعند عدم الرجلين اوجب
رجلا وامراتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل
على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد
في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام
المراتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج
وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد
ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله فاعتبروا
وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى
من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به
عليه واما بمعارضة خبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله صلعم
البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر
فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل
وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف

يعني بيع التمر بالتمر الحديث

النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون
تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا
لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وان لم يكن
تمرا لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار
لاختلاف الصفة لقوله جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة
صريحا اوردت قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا في البلوى
العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لخفاؤه في مثل هذه الحادثة
مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة
ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب
التبليغ عن النبي عم او على ترك الصحابة رضوا التبليغ الواجب
عليهم فيكون معارضة لدلايل وجوب التبليغ او لدلايل تدل على
عدالتهم او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر
فهي التي اشار الى هذا واما باعراض الصحابة عنه كحو الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما
الثاني وهو الذي يكون الانقطاع لنقصان لفظا او حكما في الناقل فصار
الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه
معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول

على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة
او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة رضوا فانه معارض
لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني
من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كان متصلين ظاهرا
لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله
عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه
فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس حديث
الرسول وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى
منه فانه منقطع عنه عم لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها
بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان
الاتصال بوجود الشرايط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم
بعضها لا يثبت الاتصال فخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا
في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه وسياتي
معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة
لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من
السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم

وهو احتياج الكل الناس اليه ... عموم البلوى

يعني ان الطلاق معتبر بحال الرجال والعدة بحال النساء مع ان المروي بالعكس

للشرايط المذكورة اي لاشتراط الشرايط المذكورة في الراوي
فصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله
تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرايط
المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته
فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرايط المذكورة اي اذا اخبر
الواحد العدل هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك
عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر الفاسق بها والمستور يتحرى
لان هذا اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء او نجاسته
امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير
من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط
العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر المستور والفاسق
ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث
فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر
قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاخبارهم
اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا
اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا
اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان

فان الواجب فيه التحري والثاني اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف
رحمه الله اي يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة لانه يفيد من العلم
ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة
النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات
تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي
بمعنى قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى
ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا
لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص
اي كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص
بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون
البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات
بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث
يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فيثبت بحديث
يرويه الواحد بالشرايط المذكورة واما ثبوتها بخبر والعدد فيكون
في معنى الشهادة فان كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ
الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد
عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا

كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواة صيانة لحقوق العباد
ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال
الفطر من هذا القسم اى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير
والتلبيس وما ليس فيه الالزام كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا وما اشبه ذلك كالودائع والامانات يثبت باخبار
الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي
والكافر لان لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فان في شرط العدالة
في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد
بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينصبون دائما للمعاملات
بحيث لا يستعملوا لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان الضرورة فيها
غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل طهارة
الماء ونجاسته ان هذا الامر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول
فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول
في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة
لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة
فلم يقبل خبر غير العدل ثمة اى في الطهارة والنجاسة مطلقا
بل مع انضمام التحري وقبل هنا وما فيه الزام من وجه دون

وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس
بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشريك
كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث
انها لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح
الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان
كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان
فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط
انما فرقوا بين الرسول والوكيل وبين الفضولي لان الوكيل والرسول
يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط
شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف
الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة
بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك ويقول كذا
وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثير
الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر
في الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين اى شبهة الالزام وعدم
الالزام فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع
فهو العزيمة في الباب وهو ان يقرأ المحدث عليك او بان

نقرأه عليه فيقول اهو كما قرأته فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين
فانه طريقة الرسول عم وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عم
فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب
اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين
واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة
فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم كان بالكتاب والارسال
ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخريين اخبرنا واما
الرخصة فهو الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب
يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن
عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله خلافا لابي يوسف رحمه الله
كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم فلا يجوز الاستسهال
فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب
التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج
واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة
فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم
والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة وهذا هو الذي
انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء

خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله
اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث
وديوان القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل
في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث ان كان خطا معروفا
لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم
حتى ان كان في يده يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك
اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط
رجل معروف ايضا في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت
بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة
لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد
بالنسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند
بعض ائمة الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرأ اي نعم الله
سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم
وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه
عم اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى اداء
وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما او مفسرا
يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص

بمعنى قليل اللفظ وكثير المعنى

خطه هو

ل

او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركاً او مجملاً او متشابهاً
او من جوامع الكلم لا يجوز اصلاً لان في الاول اي في المشترك
ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث اي
المجمل والمتشابه لا يمكن نقلها بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع
الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان تقصر عقول غيره **فصل**
في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه
بعد الرواية فيصير مجروحاً كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثم زوجت بعدها
ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما
في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها
او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد
منه للباقي بطريق التاويل لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل
دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكرها صريحاً كحديث عائشة
رضي الله عنها ايما امراة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري
عن عائشة رضي الله عنها وقد انكرها الزهري لا يكون جرحاً عند محمد رحمه الله
لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين فسلم

اي الظهر والعصر

علي

١٤٦

(الصلاة)
على راس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه السلام اقصرت الصلاة
ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل
على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين
فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل رواتها عنه عليه السلام مع انكاره وهي
ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلاة زعم ان هذا كان قبل تحريم
الكلام في الصلاة ثم نسخ ولان حمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة
الذي يروي عنه ويكون جرحاً عند ابي يوسف رحمه الله لان عماراً قال
لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه
قال كنا في ابل الصدقة فاجنبت فتمعكت في التراب وذكرت
ذلك لرسول الله عليه السلام فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه
فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت وجه
التمسك بهذا ان عماراً لو لم يحك حضور عمر رضي الله عنه في تلك القضية لقبله
عمر رضي الله عنه بعد انكاره عمار فالمانع من القبول ان عماراً حكى حضور عمر رضي الله عنه
وعمر لم يذكر ذلك فبالاولى اذا نقل حديث عن رجل وهو لا يذكره
لا يكون مقبولاً ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق قال كنت مع
عبد الله ابن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار
لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت في الصعيد فاتينا

رسول الله صلعم فاخبرناه فقال اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه
واحتج وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا نوع خلاف
في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني
ان كان من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضهما ولا يمكن خفاء مثل
هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحتمل خفاؤه
عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل
وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا
فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي فان اردت
فعليك بالمطالعة فيه **فصل** في افعال النبي صلى الله عليه وسلم فمنها ما يقتدى به
وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به
او زلة وهو فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه
عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض
للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند
البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله

وعند الكرخي فيه يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه
يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا
اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابرهيم
اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص يذكر
فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول
ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة
والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان
بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب
الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه
بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم
بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام
للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي
والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما
الرأي وهو المحتمل للخطاء يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بها والمختار عندنا
انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار

لعموم فاعتبروا وتحكم داود وسليمان عليهما بالرأي في نفش غنم القوم
نفشت الابل والغنم تنفش اي رعت ليلاً بلا راع وروي ان
غنم قوم وقعت في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود
عم فحكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن
احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
والحرث الى ارباب الشياه يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد
ثم يترادان فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك
اما وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه
كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع
بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول
ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث
حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله صم ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان
فريضة الحج ادركت ابي شيخاً كبيراً لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة
افيجزيني ان احج عنه فقال صم ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل

وقوله

وقوله ارايت لو تمضمضت الحديث روي ان عمر رضه سأل النبي عم
عن قبلة الصائم فقال صم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان
يضرك لكن يحتمل في الحديث انه صم علمه بالوحي لكن بينه بطريق
القياس لما كان موافقاً له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه
اسبق الناس في العلم وانه يعلم المشبه به والمجمل فيميل الى ان يخفى عليه
معاني النص المراد بها العلل واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور
اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر
برأي ابي بكر رضه روي ان رسول الله صم اتي يوم بدر بسبعين
اسيراً فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم
فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ
منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضه كذبوك واخرجوك
فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك
عن الفداء مكن علياً من عقيل وحمزة من عباس ومكني من فلان
لنسيب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صم برأي ابي بكر رضه
ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد

لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم
فان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان اقتلهم
اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم فلما نزلت
الآية قال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر رضي الله عنه ولهذه
الآية تاويل آخر يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله ومثل ذلك
كثير اي مثل ما اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم براي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور
في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد
يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا
قام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي
فسمعا وطاعة وان كان عن راي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا
نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار
المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين
لا نعطيهم الا السيف وقال صلى الله عليه وسلم اني رايت العرب قد رمتكم عن قوس
واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فان ابيتم فذلك ثم قال للذين
جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار
على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه
لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي

الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار
على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا
لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا
خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي لما ذكر في هذا الفصل انه مامور
بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار ثم بين
مدة الانتظار وهو ما يرجى نزوله والله تعالى اذا شرع بقوله فاعتبروا
له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر بالاجتهاد
وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب
بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرائع من قبلنا هي تلزمنا اذا
يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله
تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل
كما كان في المكان وما ذكروا هو قوله فبهداهم اقتده وقوله
مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض يلزمنا
على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الآية والارث
يصير مملوكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم
ولقوله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا عن بعض

بالاصول بل هو الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم
والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يكن الاعتماد على كتبهم للتحريف
شرطنا ان يقص الله علينا من غير انكار ولنبيه عليه السلام فصل في تقليد
الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلّمين ولا يجب اجماعا
فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم
ولا اختلافهم فعند الشافعي رحمه الله لا يجب لانه لما لم يرفع الى النبي لا يحمل
على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب
عند اهل السنة رحمهم الله وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله ع اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي يعني
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة
ع م وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص
ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي ع م وكونهم في خير القرون
وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا
السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي
منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا
اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض

اي في المواضع

اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا
وهذا اقتداء ايضا وجواب عن قولهم اصحابي كالنجوم والتابعي
كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان
ظهر فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم فهو كالصحابي عند البعض لانه لما سلموا له
دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه في رد شهادة الحسن رضي الله عنه
وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس
رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان
يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى مسروق وهو ان يجب
ذبح شاة باب في البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو
اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول
اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني بيان
تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير
كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون
معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكد بما قطع الاحتمال او مجهولا
كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير
وبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير
لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما مر

او تقليد التابعي

ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل
يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا لقوله تع ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا
الا عند ابن عباس رضه لقوله عم فليكفر عن يمينه لحديث جاء
بروايتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها
فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا انه عم اوجب الكفارة
ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجب الكفارة اصلا لجواز
ان يقول متراخيا ان شاء الله تع فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة
وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تع وجب حمله على وجه لا يلزم
التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر فيصير
المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة
ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت
عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رحه
يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي التراخي لا يكون
تخصيصا بل يكون نسخا لقصة البقرة اي قوله تع ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا فعلم ان المراد

بقرة مخصوصة وقوله تع واهلك في قوله تعالى لنوح عم فاسلك فيها
من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تع انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله
عم انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصت متراخيا
وهما قوله واهلك وقوله انكم وما تعبدون بقوله انه ليس من اهلك
وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي
بقرة شاؤا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان
من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له متناولا لكن استثنى بقوله
الا من سبق فان اريد بالاهل اهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء
متصل وقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول
وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل
لا يخلو ان اريد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد به
الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الاصح

اي خصت الايات تخصيصا متراخيا

سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصاً
لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل
قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول
فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك
اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول وعده
تع باهلاك الكفار وقوله وما تعبدون لم يتناول عيسى لان ما حقيقة
في غير العقلاء وانما اورده تعنتاً بالمجاز والتغليب فقال ان الذين
سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تغيير يصح متراخياً
اتفاقاً وما هو تغيير لا يصح الا موصولاً اتفاقاً كالاستثناء وانما
اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان
تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض
فبيان ارادة البعض يكون تفسيراً فيصح متراخياً كبيان المجمل وعندنا
قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييراً موجبه اقول لا فرق عند الشافعي
رحمه بين التخصيص والاستثناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا
كلاهما يكونان بيان تغيير عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد
من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير
وهو لا يجوز الا موصولاً فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني

يقال ثنى عنان فرسه اذا منع عن المضي في الصوب الذي هو متوجه
اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع
ثم عرفوا كلاً منهما بما يجب تعريفه به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء
حقيقة هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز ولم اجعل
المنقطع قسماً منه لكن اوردته في ذنابة الاستثناء لتحقيق وهو
المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر
الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام
ليخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز
عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وما وجد من سائر
التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد
حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم
فيكون تناقضاً والاستثناء واقع في كلام الله تع او قبل الحكم
وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم
صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام
من حيث التناول اي من حيث انه يفهم المستثنى من صدر الكلام وضعاً
والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق
فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه

لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل
في الحدود فالتعريف الذي ذكرناه اولى قالوا هو بيان تغيير لانه
تغيير موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك فهو بيان لمعنى
الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض
لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخلو
اما ان اطلق العشرة على السبعة فح قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا
فهو كما قال ابتداء له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا
منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده
والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما
على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام
مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء
لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو
ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال مشايخنا ان
الاستثناء عند الشافعي رحمه يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص
والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما
قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا
في الجواب عنه ان الالفاظ اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا

اذ لا يجوز ان يسمى سبعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين
اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام
نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبع او اطلق
العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا ايضا فضل ظاهر
وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهبا احد او قبله ثم حكم على الباقي
او اطلق عشرة الا ثلثة على السبع فكأنه قال علي سبع فتحصل ثلثة
مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون الا
تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة
الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقي في صدر الكلام
بعد المستثنى سبع فكأنه تكلم بالسبع وقال له علي سبع واما قلنا انه
على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة
الا ثلثة موضوعة للسبع فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني
فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبع فالتكلم
في حق الحكم يكون بالسبع اي يكون الحكم على السبع فقط لا على الثلثة لا
بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير فيما اذا كان المستثنى
منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كما
قال جاءني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الا

على كليهما لحكم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وسواء كان الكلام الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبع فيكون الاستثناء في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاء القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني الذي من هذا المذهب الثاني سواء المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة

لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا ثم حجة اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا اثباتا فاثبات قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا نصفها والتسلسل هذا دليل اورده ابن حاجب على نفي المذهب الاول واثباتنا المذهب الثاني وهو المذهب عنده وقد وجدته مزيفا اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من عشرة سبع كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصفا هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى

نصفها هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيبطل هذا الحكاية ما اورد
ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد
هو البعض لان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول
لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لان
المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من
المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب
اي عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان
وجود التكلم مع حكمه في البعض شايع لفظ خاص بالعدد المعين
لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز
بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات
نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه
بنقيض حكم الصدر وقوله لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة
بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم الصلوة بطهور ثابتة
فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء
متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله
واجماعهم وقول لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم
على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين

المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق
الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم
الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا
وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة
ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية
هي صلوة ما ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة
وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل
صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة
والطهور موجودا لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب
الكلي اي ان كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الا
يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة
بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء
من النفي يكون اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد
فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة
غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل
واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله
لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام

ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم لمثال لا اجالس الا رجلا
عالما انه يجالس كل عالم فقولنا لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم
عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة
والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون
به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء
من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق فتلك
المستثنى في كلتا الصورتين اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما
وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي
اثباتا في كليهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في
الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون مجالسة
بكل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من
النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور فكل صلوة بطهور
ليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم
شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي
اثبات وايضا يجيء في باب القياس ان الفرق بين الشيئين بطريق
الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور
علة لعدم جوازها فكل خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي

اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم لعموم العلة
وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ لانه يوجب
اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل خطأ لان جهة
الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان
مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده
وهذا اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله
الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة
التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد
توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود
الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني
اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم
على الباقي واما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب
اشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي
يكون اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما
اخرج منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان
العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى
يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم

يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا
المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة
على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا
ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل
حاول به ابن الحاجب على نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية
لفظ مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى
بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب في وسطه ضعيف جدا
اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه
مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلي اي وضع الواضع
اللفظ الذي استثني منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا وتحقيقه
ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع
التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية
لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه في حيز المنع نحو تابط شرا
وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاث كلمات العبد واللام
ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان
معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من تتبع
في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة

ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي
نطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي
صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله
فانه مركب من ثلاث والاعراب في وسطه وهذا المذهب هو المذهب
المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد
وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله قالوا في الاستثناء تغيير العدد
الى الثاني بحكم العرف اي المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم
ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد انها اثبات الاله
بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل
شبهوا الاستثناء بالغاية لتحقق انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا
في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك
ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة
الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء والغير العددي
على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود
والتخصيص بالوصف عند مولانا لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا
دلالة على وجوده تعالى بطريق الاشارة فنعلم ان مذهبهم ليس
هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم

ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان
على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم
ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا
مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع للنفي
والتخصيص نفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي
ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما
بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا
الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين
لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا
يشترط وجود المائة ولو قال ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء
فكانه قال ليس له علي سبعة **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون
مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف في اللفظ
فلهذا قال ابو يوسف رحمه الله لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز
لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون
ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان يبعض الوكالة استثناء
منقطع اي لكن له ان يبعض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله لان المراد
بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء

فعلى هذا

فعلى هذا يصح موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان
الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز
الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رحمه الله وهو ان
الخصومة يشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رحمه الله استثناء الانكار
ولا يتاتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد رحمه الله وهو ان استثناء الاقرار
بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا
للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا
الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه اخراج
الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة
هي الانكار فقط ولا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر
بالبال **مسئلة** الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل
قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز
قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما
بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا
الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو
اخراج من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم
الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه

لا يبقى فاسقاً بعد التوبة وهذا حكم آخر اورده اصحابنا من امثلة
الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعاً
هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين
وفي هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله
اولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك
ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين
في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون الا زيداً
فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم
وجه حسن لكونه منقطعاً فاوردت ذلك في المتن وهو ان
الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى
المذكور هو ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد
الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا
واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول الامرين
احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون
داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان
من قذف صار فاسقاً وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين
ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقاً بعد التوبة فهذا

حكم آخر

حكم آخر ونظائره كثيرة في القرآن منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي
قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام
وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكم آخر وهو انه مغفور
مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه
نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون
اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء
ولا عبيد له سواهم مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة
كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي رحمه الله وعندنا الى الاقرب
لقربه واتصاله وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام
يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل كحكم
ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف
في غاية البعد لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء
بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ
الاخبار اي صرف الشافعي رحمه الله الاستثناء الى الكل ففي آية القذف رد
قطع الشافعي رحمه الله قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا وهم حتى لم يجعل
الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله

ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك
لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول
الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالمحل المختلف فيه آية القذف
هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون
ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين
الى الائمة وجعلنا واولئك مستأنفة لانها بطريق الاخبار والاستثناء
مصروفا الى اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اي في
فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء نظيره في قوله
بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه يقع البيع على النصف
بالف لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال
على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع
تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين

فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه
ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي
متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع
عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني
بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان

البقاء فيه

البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة
الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله
وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود
عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره
بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم الا ان كان المراد
ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عم وتلك الشرائع باقية كما كان
لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم
ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت
في القرآن ان موسى وعيسى عليهم بشرا بشريعة محمد عم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن
نقول بان الله تع سماه نسخا بقوله تع ما ننسخ من آية او ننسها اما النقل
ففي التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا عليه
تواترا ويدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه
الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل
بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم وحل الجزء اي حواء
عليها السلام له لم ينكح احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب

لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الثاني
الناسخ بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء
بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون
نص ما في زمن النبي عم حجة الا في وقت نزوله فاما تعرض فلا ولم يجيبوا
عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل
صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا
الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور ثم اعلم ان
فخر الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مأمورا به
ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب
فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا
الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة
عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عم حجة
الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيد
بزمن النبي عم لان بوفاته عم ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع
التي قبض النبي عم عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر
جوابان احدهما ان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي في كل صورة
يكون عدم التغير معلوما فلما نزل حكم على النبي عم فثبوته بالنص

وبقاؤه بالاستصحاب يكون حجة وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل
لبين النبي عم فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون
حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل
على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع
التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا ومنهيا عنه في زمان
واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا
نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه لما
كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى اخره فلا يحتاج
لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب
وفي هذا حكمة بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن
حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان
لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى
وامثالها وما يجري مجراها كالامور الحسنة والاخبار عن الامور
الماضية والحاضرة والمستقبلة نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام
الشرعية ثم ان هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل
الذين اتبعوك الاية وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة
كالشرائع التي قبض عليها النبي عم فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم

النبين او توقيت عطف على قوله تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد فان
النسخ قبل تمام الوقت تم اي او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد
والوقت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن
من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة
لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء
ولنا انه ع م امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على خمس قبل
التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد
والعمل جميعا وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل
الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه
وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط
بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابرهيم من هذا
القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس
بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون
الا مع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على
القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا
اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابرهيم ليس بنسخ قلنا لما
قام الغير مقامه عاد حرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب

اوال

او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي ع م
يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرايع وان كان بعده
فلا نسخ ح فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة او الكتاب
بالسنة او العكس وقال الشافعي بعدم جواز الاخيرين لقوله تع
نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة
والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ولقوله ع م اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله الحديث اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن انه
خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه
فلا يصدقه فالتوقي عن بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا بعده اي
على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تع الوصية للوالدين
والاقربين اول الاية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله ع م لا وصية
لوارث وبعضهم بان قوله تع فامسكوهن الاية اول الاية قوله تع
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم

بمعنى الزناء

اعلم ان كتبة هذه الاية [illegible] ... الارض ... الازواج ... [illegible]

فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
لكن هذا فاسد اي ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد
واستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث
نسخت باية المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه
بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله وقال عم
ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل
على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رضي الله عنه قال ان
الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تع فقوله تع فامسكوهن في البيوت
لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في
كتاب الله فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به
بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد
ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عم حين
كان بمكة صلى الى الكعبة وبعد ما قدم الى المدينة كان يصلي
الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة وان
كان بالسنة ثم بالكتاب ولعلمه انه لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة

نسخ

ولا يدري انه كان بالسنة او بالكتاب ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت
المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا
بالكتاب وهو قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة
بالكتاب متفق عليه واما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فنقول فيه
وحديث عائشة رضها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت
عائشة رضها ما قبض رسول الله صلعم حتى اباح الله تعالى من النساء ما شاء
فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولانه
بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان
يبين الله تع بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله تع نأت بخير منها
اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا الكلام
انما نسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم متماثلان اي ان سلم ان المراد خيرية
من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة
بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم سيان
وان الكتاب راجح بالنظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة
في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تع ان هو الا
وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب
عن قوله تع قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه

على كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يكن في الصحيح بحيث نسخ الكتاب
بدليل سياق الحديث وهو قوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي ودفع ما ذكر
من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من
هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل
ولا اعتبار بالطعن الباطل ثم فيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول وتعظيم
سنته ونظائره ونسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين
باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضها ما قبض رسول الله
عم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله تع لا يحل لك النساء
منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس
بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون
الناسخ اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام
كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض
لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تع نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق
قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد
وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث
انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر

وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة
معا قالوا وقد يرتفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابرهيم
عم والانساء كان للقرآن في زمن النبي عم قال الله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ونحن نقول فاما بعد وفاته فلا لقوله تع
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما
ولنا قوله تع فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره
كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود
رضه وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على
احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة
القراءة للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما
وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد
اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما زيادة
جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة
او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة
وهي نسخ عندنا الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث
اذ لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة كما ان في المحصول واصول ابن الحاجب

الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط
او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة ثم بين الخلاف في كل واحد من
هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي ح رحمه فاقول يجب
استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون
نسخا عند ابي ح رحمه بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي
رحمه لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو
اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين
في حد القذف والتخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد
واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة رجلين او رجل
وامرأتين وزاد الشافعي رحمه امرا ثالثا وهو الشاهد الواحد ويمين المدعي لكن
الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير ثم اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا
امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال يستقيم لانه
على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان
الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين
لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغير الاصل بانه لو اتى به كما هو
قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا
التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب

الاعادة

الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء
في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين وذكر في المحصول
واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو الاشبه
ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا
يكون نسخا والآخر ان يكون عدما اصليا فلا لنا ان زيادة
الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا
او واحدا اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع
اجزاء الاصل كزيادة الشرط قوله فترفع اجزاء الاصل اي يرفع
ايجاب الشيء الزائد اجزاء الاصل كما ان زيادة الشرط يرفع اجزاء
الاصل كما في الطواف فكذا ايجاب الشيء الزائد هذا دليل على ان
الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه وتقديره ان الزيادة المختلف
فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما
تكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني
بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ترفع حرمة
ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة
هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاول

هذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والتقيد حكم شرعي مستفاد من النص
وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب
الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا
حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا
لم يكن شيء آخر خلفا عنها والاصل عدمه قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة
الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير
ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت
ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب اما اذا كان شيء آخر
خلفا عن ذلك الواجب لا يكون تركه حراما فنعلم ان حرمة تركه
مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم
اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما
شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اي لاجل ان حرمة الترك التي
يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف
بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون
الشاهد واليمين ناسخا للتوزيع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
هذا تفريع على مذهب ابي الحسين نص الكتاب اوجب غسل الرجل
على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر

الواحد

الواحد وايضا النص اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء
وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم رجلين فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد
واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به
اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص
علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما
شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا
اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما مبنية
على عدم الخلف وكذا وجوبهما وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ
في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن يكون الخلف جائزا
فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان ففي المسح والنبيذ بخبر
مشهور اي ان كان الاستخلاف نسخا ففي مسئلة المسح على الخفين
والوضوء بالنبيذ يثبت بخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور
جائز عندنا وقوله فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون
الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة
نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب

والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل
الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان
على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة
اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت
بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب
ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن
ان يراد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة
والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء
الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب
فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا
ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين
في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا
يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه
بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب
النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من
وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان اباح

نعم جعل في الصلوة واجبا ولم يجعل تلك في الوضوء فلله دره
ما ادق نظره في احكام الشريعة الغراء هو الذي اصله
ثابت وفرعه في السماء فصل في بيان الفروع وهو اربعة
انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تع وورثه ابواه
فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب
اذا بين تعيين الباقي لرب المال فيأخذ استحسانا وكذا
نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام اذا بين تعيين
الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح
بالشرط وهو تعيين حصة من الربح ولم يوجد بخلاف رب المال
فانه يستحق بدونه لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت
المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا
هو وجه القياس اما عن وجه الاستحسان فمذكور في المتن
والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع
عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع
الحاجة كسكوت الصحابة رض عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور روي ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها
ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر

وكان شاور عليًا رضه واشتهر في الصحابة ولم يرده احد الى
برد فيه المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما
الفضة وطلب منه القضاء بالرد عليه وكذا سكوت البكر البالغة
جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي
جعل اقرارا لحاله في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو
اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره
بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا
كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف
ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والرابع
ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى
عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس
وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه لو لم يجعل تسليما فان امتنع
المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع
وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع
ما ثبت بضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة ودينار
ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعند الشافعي
المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان

حذف

حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة
دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب
على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيحمل على ذلك اي على حذف
المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة
وثلاثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة
شيء من المقدرات كالدراهم والدنانير والقفيز نجعله بيانا للمائة
قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة
ودرهم فان المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلاثة اثواب
اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب
كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا للمائة الركن
الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم
شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا
على امر يعم الحكم وغيره ولتعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية
كالعلم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا
او لم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا
بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا واما الاحكام الدينية فاما
ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت

وهو ابن الحاجب في مختصر المنتهى

في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك
فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فان
كان ذلك الامر امراً حسياً ماضياً فالاجماع عليه يكون اخباراً
فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عم ولا يشترط له
الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امراً حسياً
مستقبلاً كامور الآخرة واشراط الساعة مثلاً فمعرفته لا يمكن
الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي مثلاً فاجماعهم
على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم
لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف
على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوساً ماضياً
وان كان امراً يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو
العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون
قاطعاً ثم الاجماع ينتج قطعية والبحث هنا في امور الاول
في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم
منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي عندنا
بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت
لان عمر رضه شاور الصحابة رضهم في مال فضل عنده وعلي رضه ساكت

حتى سأله

حتى سأله فروى حديثاً في قسمة الفضل لما شاور عمر رضه الصحابة
في ذلك اشار بعض الصحابة رضهم بتأخير القسمة والامساك لوقت
الحاجة وعلي رضه ساكت حتى سأله فقال أرى ان تقسم بين المسلمين
وروى في ذلك حديثاً فعمل عمر رضه بذلك ولم يجعل سكوته دليل
الموافقة حتى شافهه وجوز علي رضه السكوت مع ان الحق عنده
خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم
وعلي رضه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة فلم يكن سكوته
تسليماً روي ان عمر رضه ضرب امراة لجناية فاسقطت الجنين فشاور
الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت
الا الخير وعلي رضه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة ولانه
قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضه ما منعك ان تخبر عمر بقولك
في العول فقال درته وذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض
ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضهم باطل عند ابن عباس رضه
وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام
او لاب مثاله تركت زوجاً واماً واختاً لاب وام فعند العامة
المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف
ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول مسئلة



وقعت في نوبة عمر رض فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم
فقبلوا منه ولم ينكر احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال
من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين
وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رض قال كنت صبيا وكان عمر رض
رجلا مهيبا وقد يكون للتامل وغيره اي يكون السكوت للتامل
وغيره من الاسباب المانعة للاظهار قلنا ان شرط التكلم من الكل
متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم
ولما كان التكلم عند مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون
بذلك واما سكوت علي رض يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك
المال اي مال فضل عنه وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط
كان حسنا لا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد
التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت
بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى اخر المجلس تعظيما للفتيا
وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة
العول اشهر من ان يخفى على عمر وكان عمر رض الين للحق وان صح
يحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه

فان الواجب

فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون
شيطانا اخرس بسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة وكان ابن
عباس رض انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه
ولما شرطنا مضي مدة التامل لم ترد الشبهة التي ذكرت وهي ان
السكوت قد يكون للتامل **مسئلة** اذا اختلف الصحابة في قولين
يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا
عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان
يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها
زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل
فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة
فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا
فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي هي الطعم مع الجنس
وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك
لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي
بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما

وثلث الباقي في اخرى ثالث لم ينقل عن احد واختلفوا في فسخ النكاح
بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت
في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم ينقل عن احد وبعضهم
عبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة
فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم ينقل عن احد
وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند
الشافعي رحه المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم لم ينقل عن
احد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال
الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب
وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فيما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء
بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخ اتفاق الفريقين واقع على عدم
حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة
الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا
مردودا لزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه

ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود
رض الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة وافقه
في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان عنده ولم ينقل
احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء
الحجب منتف اجماعا واما عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره من الصحابة
فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة
رض في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك
بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله
على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك
والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا
الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو
من ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا
وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت
في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف
اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي
رحه فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف
عند الشافعي رحه اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو

الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام
غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي
ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور
اما في مسئلة واحدة كما في العدة وحرمان الجد واما في مجموع
المسئلتين ففي مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين عدم التسوية
ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث
الكل في احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ
بالعيوب وفي المسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين
واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع
وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع
الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان في تمييز
صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد
من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو
في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه

اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول
فكمسئلة العدة او الجد مع الاخ فان القولين يشتركان في ان
العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما
امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الربوا فعلة القدر مع الجنس
والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل
مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر
هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس
حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب
احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد
هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك
التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي
رحمه الله فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما
القول بان كل واحد واجب فلا يكون مخالفا للاجماع وقول
الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول
الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافات
ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا
كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب

مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت الولد
من الزوج الاول وعند الشافعي رحمه الله من الاخير فثبوته من كليهما او عدم
الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق في حكم
شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة
مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس
فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف
الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة
المس ولقول الشافعي رحمه الله في مسئلة الخروج وليس شيء منهما مخالفا للاجماع
ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه
في المس قول ابي حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لا يشتركان في امر
واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان
في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المراة
لا يجوز الصلوة بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس
فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان
الحكم عندنا انها لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله انها لا يجوز
للمس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن
ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رحمه الله يكون

مخطئا في المس مصيبا في الخروج وليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما
ان يكون مخطئا في الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم
القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع
الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت
شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود
وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد فح يكون الافتراق
ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة
على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار
فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول
الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب
المساوات فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساوات
بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
فان مساوات الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث
الباقي لم يعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساوات بينها لم يعهد
حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما
مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما

بجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه وجواز كليهما عند ابي
حنيفة رحمه فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض
دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان
الثاني يفيد الملك عند ابي ح رحمه دون الاول وعند الشافعي رحمه
كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادة
الملك وافادة الملاقيح لا البيع بشرط خلاف الاجماع هذا غاية
التحقيق في هذا واما الثاني في اهلية من ينعقد به الاجماع وهي كل
مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط
العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو الامام على
الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب والسفه وكذا المجون بحكم
ان البدعة لا يخلو من احد الامرين اما تعصب او سفه لانه ان كان
وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر
فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه
خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجون
فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما
عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القران وامهات
الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة

بهم ليعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند
الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني
اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم
الاجماع يفيد زيادة توكيد كنقل القران وامهات الشرائع من
هذا القبيل واما الاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك
المخالف اما مخالف الاجماع في ذلك العهد او مخالف انهم في عهد
اخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم
قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام
المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة
عنهم لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة النبي عم
لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عم ان المدينة
طيبة تنفي خبثها وان الخطأ خبث الا ان هذه الامور زائدة
على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص
وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عم عليكم
بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فمانع الحكم
من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة [illegible]

واحد فی مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين من قوم
مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم
طريقة رسول الله عليه السلام واصحابه رضهم دون اهل البدعة واما الثالث
ففی شروط انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعی شرط
ان يموتوا علی ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع
فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتی لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط
البعض كونه فی مسئلة غير مجتهد فيها فی الصحابة رضهم فجعلوا الخلاف المتقدم
مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله
لا لعينه ودليله باق ولان فی تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض
الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد
وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس
فلا يلزم التضليل الذی ذكر لعلمنا ان الضلال اما ان يكون بالنظر
الی الدليل ای لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون
موصلا الی الحكم الذی هو حق عند الله فان اراد بتضليل الصحابة
بعضهم المعنی الاول فلا نم لزومه لان الصحابة بعضهم اذا اختلفوا
واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا
ولا مخطئا بالنظر الی الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم علی احد

وأما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل مقرونا بشرائطه

الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل
اقوی وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل علی ان الدليل لم يكن قبل
ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الی الدليل وان
اراد المعنی الثانی فلا نم ان تضليل بعض الصحابة رضهم بالنظر
الی الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الی الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف
بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم
مخطئ نظرا الی الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم
ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الی الدليل فالتضليل غير
لازم لان دليلهم كان دليلا فی ذلك الزمان لكنه لم يبق
دليلا فی زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة
الی الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع
الخلاف فی مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الی الواقع والی
علم الله تعالی مخطئ وضال واما الرابع ففی حكمه وهو ان يثبت الحكم
حتی يكفر جاحده لقوله تعالی ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد
متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا
لم يكن فی ضمه الی المشاقة فائدة اول الاية ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدی ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولی

ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلال
وجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل
المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها توجب
الوعيد فلولا ان اتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة
فايدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من شاقق الرسول
وياكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا
ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تع قل هذه سبيلي الاية
فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون
عين ما اتى به النبي عم لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون
مخالفة الرسول عم ويكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه
وسوى المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما
لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم اذ لو كان كذلك لكان ما اتى به
النبي عم غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون
سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فهذا الغير
يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق
الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان
واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع

فان قيل

فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره
مما اتى به النبي عم يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا
في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق
عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم
فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك
اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع
حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عم عين سبيل
المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان
مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه
الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تع في الوجود الخارجي لقوله تع
من يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله
تع كنتم خير امة الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا الا انه لو لم
يكن حقا كان ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال
ولا شك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم على انه قرر صفتهم
بقوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا
على الامر بشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تع

وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قوله تعالى
اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط
فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة
نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة
فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه
ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس
من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء
والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدء والمعاد كما هو دأب الفلاسفة
والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة
والخمود والشجاعة نتيجة القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور
والجبن وانما تحمد فيهما التوسط لان النفس الحيوانية مركب الروح
الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح
بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة
هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ
على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عم لا تجتمع
امتي على الضلالة وقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
ونحو هي الادلة المشهورة على الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق

الرسول

الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق
مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد ولو بلغ
مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده
فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة
على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول
القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا
يضاهي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية
فان لم يكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب مما تحيله العقل اذ
لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة
بحكم العقل بان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير
تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان
كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء فوقوع الخطاء بحيث
لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة
المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري
ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل
وقع اتفاقا فالاتفاق لا يكفي ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات

وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بنفي
الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق المجتهدين على قبوله
من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من
اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك تبعهم الناس كما شاع
من الرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد الناس انه حسن
او قبيح عنده تع ولا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يجاوزوا
ان يتفقهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا
ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات
في الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد
عم في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عم فانه خاتم النبيين فلا
وحي بعده وقد قال الله تع اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان
الاحكام التي يثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة
قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح
وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد ان يكون
للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط
المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله
فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم ولا يجوز بعد ذلك مخالفتهم

لقوله تع ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم
البينات وقوله تع وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم
البينة وايضا قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل
على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف
على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا قومهم به يجب قبوله فاتفاقهم
صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا
قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاولوا
الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح
الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين
ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد
لقوله تع فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم
واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب
على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله
تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي
في قلوب قوم هم العلماء المهتدون خلاف الحق لكونه ضلالا
لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تع ونفس
وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكيها يدل على ان

النفس المزكات يلهمها الله نوع الخير والشر لاسيما عند الاجتماع والنفس
المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان
الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا
وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية
اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول
العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن
تواطئهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد
القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي
فصار كان كل واحد قال انه قد وصل الي من الكتاب والسنة
ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه
حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص
الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع
اهل العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل لا بد من اتفاق جميع المجتهدين
حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا
والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عم يد الله على الجماعة
وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عم

عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه
حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقين ثم الاجماع
على مراتب اجماع الصحابة رضهم ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو خلاف
الصحابة رضهم ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فيهم فهو اجماع مختلف فيه
وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع
الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الكلام
في السند والناقل فيجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او
القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع
لغوا ح وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة
واما الناقل فكما ذكرنا في فصل السنة

الركن الرابع في القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد
اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل
المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية يوجب
ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح
الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا تشعر بعدم بقائه في الاصل
بل تشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية
الفعل هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا

كما يتعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل
بل يثبت في الفرع ايضاً ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان
التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وان كان الاختلاف
يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة
النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق
بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا منهم جعلوا العلة
ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل
هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس
والتعدية حكمه والركن ما يقوم به الشيء والحكم هو الاثر الثابت
بالشيء والمراد ان الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة
اي العلم بالعلة والتعدية هي اثر القياس فالقياس هو تبيين
ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات
الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما
قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب
الشافعي رح لا يكون هذا التعليل قياساً وهذا احسن من جعل
القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم
معلل بالقياس والعلة لابد ان يكون خارجة عن المعلول علة

اثبات الحكم

اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة
ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا
لا انه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى
في صورة الفرع هذا فيما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى
لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى
وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر
نفوه القياس بعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة
له في الشرعيات لهم قوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة
من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب
وقوله تع ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان المراد بالكتاب
اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم ح وان كان المراد القران فالتمسك
كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقوله عم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان
فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما
حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الى اخره ولان العمل بالاصل
ممكن وقد دعينا اليه قال الله تع قل لا اجد الاية اي دعينا الى العمل
بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تع

قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا الاية فكل ما لا يوجد في كتاب الله محرما لا يكون محرما
بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الله تع
وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو
الضمير يرجع الى اثبات الحكم المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة
اي الحكم الشرعي طاعة للشرع والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل
للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير
الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيمة المتلفات
ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي
بالحس والعقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر
وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا
فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور
وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل اما بالسفر الى الكعبة
او معرفة الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون
الخالية اعلم ان النص المتمسك به للنافين هو قوله تع فاعتبروا
يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الاية
وقوله تع وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان تمسكه

احد

احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب
ولنا قوله تع فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ
وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره
واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي
فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ
يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس
يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان
الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه
يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار
رد الشيء الى نظيره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ
ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى
الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان
ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة
والشوكة ثم امر بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب
عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم
بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى

من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياساً حتى لا يكون اثبات
القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا
وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار
الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله ترتب
على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا
جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية
وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب
حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل
انما يكون صادقاً اذا كان الحكم الكلي صادقاً فيكون هذا
الجزئي صادقاً فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس
في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي
للتعليل فيكون مفهوماً بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياساً
فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة
النص مقبولة اتفاقاً وانما الخلاف في القياس الذي يعرف
فيه العلة استنباطاً واجتهاداً نظره اي نظير القياس وانما

وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ

اورد

وانما اورد هذا النظير ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام
الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد
ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة
قوله ع م الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة ولما كان
الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلاً بمثل اي يصرف
الايجاب الى قوله مثلاً بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب
الى القبض حتى يصير القبض شرطاً للرهن فيكون هذه الحالة شرطاً
والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضاً كيلاً بكيل ثم قال ع والفضل
ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض في حكم النص
وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم
القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا
هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وقيسا
حديث معاذ رض عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي ع م
لما بعث معاذاً الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله
تع قال فان لم تجد في كتاب الله تع قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد بما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقدرونا

ما هو قياس عندهم في آخر ركن السنة وهو قوله عم أرأيت لو كان
على أبيك دين وقوله قبلة الصائم وعمل القضية ومناظرتهم
أي في القياس أشهر من أن يخفى ثم شرع في جواب الدلائل
المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه
لأن التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت
بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق
التبيان وأما قوله ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون
في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون
موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى
وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى أي العمل
بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار
معناه في المقيس وأما منكر القياس فإنهم عملوا بنظم الكتاب فقط
واعرضوا عن اعتبار فحواه وإخراج الدرر المكنونة عن بحار معانيه
وجهلوا أن للقرآن ظهرا وبطنا فإن لكل حد مطلعا وقد وفق الله
تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع
الأستار عن جمال معاني التنزيل وإنكارهم للقياس مع أنه أصل
بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالأصل أي الأحكام

عمل بلا دليل لأن وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقائه
فإن الممكنات يوجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقيل لا احترس
أمرأته أي بالعمل بالأصل بل بالعمل بالنص أي بل هو أمر بالعمل بالنص
وهو خلق لكم ما في الأرض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما أوحي إلى النبي
عم يكون حلالا بقوله خلق لكم ونحن نقول أيضا بأنه لا يجوز لنا أن
نحرم شيئا مما في الأرض بطريق القياس في مقابلة النص والظن
كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز إثباته بما فيه شبهة وهو تصرف
في حق الشرع بإذنه ولا يعمل به أي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو
جواب عن قوله ولا مدخل للعقل عن دركها **فصل** شرطه أي شرط
القياس اعلم أن للقياس أربعة شرائط أولها أن لا يكون حكم الأصل
أي المقيس عليه مخصوصا به أي بالأصل بنص كشهادة خزيمة وهو
والأحكام المخصوصة بالنبي عم وأن لا يكون أي حكم الأصل
معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو إما بأن لا يدرك
العقل كأعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سنة كأكل الناسي
فإنه بقاء في ركن الصوم أي العدول عن القياس بأحد الأمرين
إما أن لا يدرك علته وحكمته كأعداد الركعات أو يكون حكم
الأصل مستثنى عن سنن القياس أي طريقته المسلوكة وقاعدته

المشتهرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر
من كل ما دخل في الجوف وآذان كان مستثنى عن سنن لا يصح
القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا وتقوم
المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقويم
يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان
منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع
لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم محل ما لا يبقى
فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم
المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى
حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة
وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة
والاجماع من غير تغيير الى فرع يتعلق بالمعدى هو نظيره اي الفرع
يكون نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد نص دال
على الحكم المعدى وعدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس
هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما ثبت
في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل
ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى

انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن
لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا
المعنى من ساير الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو
المخامرة فلا تطلق على ساير الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا
نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة
فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا واللواطة ولا يقال الذمي
اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله
من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة منتهية بالكفارة
وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها
وكذلك تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة
وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روعي التساوي لا يبقى
الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية
التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات
ليست بكيلية والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطئ
على الناسي في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره
لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع
نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا

للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل الضمائر في قوله ان كان
دني وقوله ولا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس وان كان يغير
اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك
في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله فكفارته اطعام
عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة
القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل
يخالف قوله عم الى اجل معلوم وايضا لم يعد اي الشرط الثالث فيه لان في الاصل
فهذا بيانان اي في قياس جواز السلم الحال على المؤجل قياسان احدهما
انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي
بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل
جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله وهنا
اسقط فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص
العام فجوزتم بيع القليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم
ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة
بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع
القيمة في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة

شاة

شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي
صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع
الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية سورة التوبة
بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير
وهذا معنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير
خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس لها الحاجة وفي دفع عين
الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك
الشيء بل يحتاج الى غيرها وقد قلتم عن الاصناف لبيان مواقع
الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد توجد
فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز
غير لفظ تكبير الافتتاح اي غيرتم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر
بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان نحو الله
اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غيرتم النص وهو قوله
عم الماء طهور وقوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فان المراد
التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية
الشرعية في قوله عم الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات
التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فلا نم انه يعم القليل

والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا
من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين
كالقمل والبرغوث لا تدخل تحت النهي وانما كان تغيير اذا كان
الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها
ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة اي
انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة
مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة
لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تع لكن سقط حقه في صورة
ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء
بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر
بايفاء تلك المواعيد وهو الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن
ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال
كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداءها
من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت
هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة مصروفة
الى الفقير فالحكم الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني
المستفاد من قوله ع في خمس من الابل السائمة شاة فقد علمنا باي حجة

فان الصدقة

فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن
في الامم الماضية فان كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير
للحاجة فيكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع
في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو
ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل
في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار
التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار
صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير
مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما الى سائر الاموال معناه
ان الصدقة تقع لله تع بابتداء يد الفقير قال ع الصدقة تقع في كف
الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع
لله تع وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف
اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله
ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير
ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف
وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام
يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم

شرعيا ذات الشاة فعللناه في التقويم وعوضناه

هو الحكم الثاني المذكور رح قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء
لله تع وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست
في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه
المسئلة مع ما بعدها من مشكلات كتب اصحابنا رحمهم الله في الاصول
وذكر الاضاف لعد المصارف فان قوله تع انما الصدقات
للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم
تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص
الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات
والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف
اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع
لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع
احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد
على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رح وان لم يكن الجمع
مرادا كان المراد الجنس فيراد جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين
من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك
الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف

والتكبير

والتكبير لتعظيم الله تعالى في اداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى
المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه
جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء
صفة هي لله تع بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار
فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم
واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله
اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى بل يراد معنى — لعدم الارتباط
وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم لله تعالى والفرق الذي
ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات
ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تع بالتعظيم والاجلال واثبات
المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات
الله تع مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا
كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر
وقوله اداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيمة وانما ذكره هنا
لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فلذا
جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز
بكل مايع طاهر اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا

من السماء ماء طهورًا وقوله دم الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل
على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه
بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات
لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط
عنه استعمال الماء ولو كان استعماله بالذات لم يسقط بدون
العذر لكن الواجب ازالة العين النجس وانما لا يزول الحدث
بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث
فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا
للحرج وهو ان لا ينجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا
فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث
فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم
قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة **فصل** العلة قيل المعرف
ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف
اي ما يكون [دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية] كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر
هو الله تع قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق
بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل
كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة

الى العلامات

الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة
وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة
بالمؤثرة والمراد بالمؤثرة ما به وجود الشيء كالشمس للضوء
والنار للاحراق ثم البعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها ليست
في الحقيقة بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم
فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم
المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم
والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تع رتب بالايجاب القديم
الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا
ان الله تع حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل
والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية
والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل
الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق
عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد
بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل
العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب

ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها
يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد
عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان
المتولدات تخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في الكلام الالهي
يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا
مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل
وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام
مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها معنى مؤثره وقيل الباعث
لا على سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون
باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك فالاكرام
باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب
المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف
ان الاصلح للعباد واجب على الله عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة
للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير للباعث لا على سبيل الايجاب
فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان يترتب
الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص

القتل

القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب
نفع الى العباد او دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله
تع معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا
عليه تع خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها ليست
معللة بها فان بعثة الانبياء عم لاهتداء الخلق واظهار المعجزات
لتصديقهم فمن انكر التعليل ~~فقد انكر التعليل~~ فقد انكر النبوة وقوله تع
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تع وما امروا الا ليعبدوا
وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل
لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن
حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان
اولى به فيه مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهذا راجع الى العبد
واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة
اليه لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه ح يلزم الترجيح
من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم
الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح
لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا ولو كان

العلة هكذا يسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع
الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع
ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الوصف المناسب ما لو عرض
على العقول لتلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما
اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق
فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية
وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه خمسة
هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد
وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان
والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما
محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة والوصف المناسب هو الصغر
والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهي
المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت
الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها
بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب
الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا

تؤمل نظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها
نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة
كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة
المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل يضاف
الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة
او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد
ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب
كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر
ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق
الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب
الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي
دفع الضرر في الاغلب وههنا ابحاث الاول ان الاصل في النصوص
عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال في الهرة ليست بنجسة
لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله ح دل على ان هذا
النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب
بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف ممتنع وبالبعض
محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف

صالح لهذا اى للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب على قوله
ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته
فى الاصل بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعى الى الحكم هو
العلة والتعليل لاثبات الحكم فى الفرع جواب آخر عن قوله ان النص
موجب بصيغته اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته فى الاصل لا فى الفرع
بل فى الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم فى الفرع
لا فى الاصل وعند الشافعى يعمه له معللا لكنه لا بد من دليل مميز لان
بعض الاوصاف متعدية وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف
يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اى مع قال الشافعى
نعم له من الدليل على ان هذا النص معلل فى الجملة لاحتمال ان يكون
من النصوص الغير المعللة نظيره فى حديث الربوا ان قوله يدا بيد
يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين
احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عم نهى عن بيع الكالى
بالكالى شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد
مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة
بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعى يعم التقابض فى بيع الطعام
بالطعام فاذا وجدناه معللا فى ربوا النسيئة نعلله فى ربوا الفضل

ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالى عن العوض وهو موجود
حقيقة فى ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا
فى النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة
لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو
كون هذا النص معللا فى الجملة فى غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف
على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم
التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف
على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا فى العلة التأثير
وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
او نوعه فى جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت
كون هذا النص من النصوص المعللة الثانى يجوز ان يكون العلة
وصفا لازما كالثمنية للزكوة فى المضروب عندنا فان الذهب
والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب
الزكوة فى الحلى وللربوا عندنا وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل
ليس بلازم حتى للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا
وخفيا على ما يأتى واسما اى اسم جنس كقوله عم فى المستحاضة انه
دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار

الحنطة والشعير قد يباعان وزنا

وصف عارض وحكما كقوله عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقاس
النبي عم اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب
والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة
وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع
كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد
والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم
شرعي وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله
ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب
وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي مسئلة ولا يجوز
التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رحمه يجوز فانه يعلل
حرمة الربوا في الذهب والفضة بالثمنية وهي مقتصرة على الذهب
والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما
اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز اتفاقا
لنا فلان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى
اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام
الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار
وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الغاية الفقهية

ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها
دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل
لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف
حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا
في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رحمه فيها توهما منهم
ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل
ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل
اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا اي يقتصر على مورد النص
او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم
العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية
على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة رحمه وعلى الاكتفاء عند الشافعي رحمه
ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او
نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة
اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان نوع العلة او جنسها
لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره اولم يعتبره
وعند الشافعي رحمه لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية
مع الاقتصار على مورد النص فيحصل الخلاف انه اذا كان الوصف

مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمنع الوقوف بطريق الاستنباط على
علة عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة
التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا
وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان
القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا
لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة
ظن ولا يعارض غلبة الظن لعلية الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم
ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته
بالنص كقوله ام حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته ويكون مانعا من علية
الوصف الاخر فان قيل تعليلكم بالثمنية الزكوة في المضروب تعليل بالوصف
القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل على كونه
وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى
قولنا الثمنية علة الزكوة في المضروب هو ان يكون الذهب والفضة
خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما
من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي في وجوب الزكوة
عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات

كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه
في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة ولا يجوز
التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ
انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان
اراد عتقه اذا ملكه فلا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن
العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ وكقوله
ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب
التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او يثبت
الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد
انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل
كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه
عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح
التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل
عوض مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله
كيلا يكون دولة يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون
مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تع لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة
من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على

بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم
لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان
الفاء في مثل هذه الصور للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر
وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم
العالم او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان فقال اعتق
رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين عليكم
ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل
الاولى بالثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل
تقديره لان والحذف غير الايماء ونحو ارايت لو كان على ابيك دين
الحديث او تفرق في الحكم بين الشيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو
للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل
بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير
الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان
فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي
احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص
القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع

القتل او تفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله
تع وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض
او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان
اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز
البيع وللخصم ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم
العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت
امراتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا
يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل
لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة
ان كانت علة فكلما وجدت ثبت القطع نصا لا قياسا وكذا
في زنا ماعز فرجم ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب
الحكم على تلك القضية في واقعت امراتي ونحوها لا على كونها مناطا
فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والا
لا يدل الا على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر
علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها
الملايمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية والظن ان المراد

منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس
البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا
مرسل لا يقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة
لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك
يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا والملايم كالصغر فانه علة لثبوت
الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم لطهارة
سؤر الهرة بالطواف لما فيهما من الضرورة فان العلة في احد الصورتين
العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفا لكنهما مندرجان
تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية
وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد
وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر في اثبات
حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في حق الرخص وكما قال
قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع
اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حد الشرب على حد القذف
فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي في الخلوة مقام المدعو اليه اي الجماع
في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي للخلوة مقام المدعو اليه وهو الجماع
وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى

واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجد الملايمة
صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملايمة كاهلية
الشهادة والتاثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب بالملايم
بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه وعند البعض يجب بمجرد كونه مخيلا اي يقع في القلب
ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة
اي الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح
المرسلة ويقبل عند الغزالي اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف
المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه
الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي
رحمه الله وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك
الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار
باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع بجنس القريب لهذا
الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل
المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص مع استباحة
المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس
الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين

مطلب

وتقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية
لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز
الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة
الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول
المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية
لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة
ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية
ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن
المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة
فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة
غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة
في الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتاثير
عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم
او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد
بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع
في النوع وكقوله عم أرأيت لو تمضمضت الحديث هذا
نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا

في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة
بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس وللنوع اعتبار في جنس الولاية
لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة نظير
اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف
وقد يتركب بعض الاربع مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان
للنوع اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنس العجز
والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس الباقي عليه والمركب
ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربع
واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان
المركب من اربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم
ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة
ملايمة ثم لا بد من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اول الاربعة
مطلقا اي شهادة الاصل من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم
ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع
الوصف وجنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد

جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
وبينها وبين اخيري الاربع عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد
شهادة الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد
واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان
معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا
لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل
بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا فعلم ان التعليل
باولي الاربع لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم
فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيري الاربعة
اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد
بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى
تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة
الاصل قد يوجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا
وقد يوجد بدون اخيري الاربع لانها اعم من كل منهما من وجه
فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى
الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير
يسمى غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي

اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا
الوصف اولا وانما اعتبرنا التأثير لانه اي القياس امر شرعي
فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس
بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة للسبب
الا مؤثرة لقوله عم انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم
عرق انفجر ولا نفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب
الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تأثير
في التخفيف وكقوله ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته وعبر بما من اقيسة
الرسول عم والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح الخف فلا يسن تثليثه كمسح
لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله
ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا
الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان
متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تأثيره اي تأثير التعيين
في عدم التعيين في الودائع والغصوب فان رد الوديعة
والمغصوب واجبة عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان
هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد

بيانه ان ابا حنيفة قال بعدم ركنية مسح الرأس لعينها كمسح الخف ... ما قال ... مسح الرأس كمسح الخف ... لا يسن تثليثه فكذا مسح الرأس بجامع المسح ... اعتبار الركنية مسح الرأس ... عزمي زاده

الوديعة فان ردها مطلقاً ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة
وفى النفل فانه اذا نوى فى غير رمضان صوماً مطلقاً ينصرف الى النفل
لتعينه ففى رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان
فيه كالنفل فى غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اى على العلية فى القياس
وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان
فتعين الاول فان لم يكن حاصراً لا يقبل وان كان حاصراً بان ثبت
عدم علية الغير اى غير هذه الاشياء التى ردّدها بالاجماع مثلاً
انما قال مثلاً لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعدما
تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة
فهذا اجماع على نفى ما عداهما وهو تنقيح المناط وهو ان يبين عدم
علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذى يوجد
فى الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذى يوجد فيهما
وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون مرجعهما
الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا
فسره بعضهم بانه وجود الحكم فى كل صور وجود الوصف وزاد
بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين
اى فى حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا

اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث
يجب نعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دائراً مع الحدث وجوداً وعدماً والنص موجود فى الحالين
حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما
وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب
اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو
العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين
اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام
مع عدم الحدث يجب الوضوء وهو غير ثابت واما حال وجود
الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يتيمم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب
الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول
النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء
على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً فعلم ان
علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلاً وقوله
ع م لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل
الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فى حقه تعالى اما

في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع
والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله
فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل
على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها
ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع
لا يقدح فيها تمام العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها
وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان
تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين
بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه
لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول
بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع
فالوصف يكون جزءا للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح
فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة
ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام
النص في اي اليم ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا
في باب القياس وايضا نحو غير مسلم في اية الوضوء لانه يثبت
الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان

المعنى

المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث وكما كان الماء
مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء يعني في ايجاب
الوضوء بدلالة النص اي على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح
اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله
فتيمموا وايضا فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم
الحدث سنة لكونه اثباتا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف
الغسل فانه ليس سنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث
في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل
القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه
يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص
قائم في اي اليم ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه
لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس من الغضب كما ذكر في المتن
واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة
للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم
لان من شرائط مفهوم المخالف ان لا يثبت التساوي بين
المنطوق والمسكوت وقد ذكر ثم القضاء لا يحل عند شغل القلب
بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد

شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند
عدم الوصف فبطل قوله ان النص قايم في اي البين ولا حكم له

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب
للملك اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك
وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا
والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيا وهو علة الحرمة
النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب
بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عم عن الربوا والريبة
والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا
ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان
للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة
بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت
بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكال وصفها
بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام
ولا ثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط
وكونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات
الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر

نظير اثبات صفة الحكم لانه فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء
اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام
بالطعام اي عند الشافعي رح فان له اي لاشتراط التقابض عند
الشافعي رح اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا اي لجواز
البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع ساير السلع فهذا اصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي رح وان كان اثبات الشرط
فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك
يوجد له اصل وهو بيع ساير السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية
هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول
فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري
في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه
الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا
الحكم فلا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة

انه ان ثبت عليته بالمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك
المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان
العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلانه يكون
تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه **فصل** القياس جلي
وخفي فالخفي يسمى استحسانا لكنه اعم من القياس الخفي فان كل
قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان
الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في التنقيح
لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يريد به القياس
الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا
تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا
وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه
الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل
التي هي حجة اجماعا وضمير هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض
الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا
مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل
ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة
القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى

لانكاح لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان
واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض
والآبار واما بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي قسمين
الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده
اي اذا نظرنا اليه بادي النظر يرى صحيحا ثم اذا تؤمل حق التامل
علم انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما
ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول
من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس الجلي
وهو ما ضعف اثره ولتعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي
واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح
لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم
الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني
من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان
يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس
كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا
لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم
الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة

تؤدي بالركوع قياساً لانه تع جعل الركوع مقام السجود في قوله تعالى
وخر راكعاً لا استحساناً لان الشرع امر بالسجود فلا تؤدي بالركوع
كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود
غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعاً مخالفة للمستكبرين
ولنعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكماً
ثابتاً بالقياس وعدمه حكماً ثابتاً بالاستحسان ولا ادري خصوصية
الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالاً آخر
وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان
لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في صفة وذا لا يوجب التحالف
لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف
هنا يوجب الاختلاف في الاصل ولنعلم انه اذا اختلف المتعاقدان
في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا
قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل
المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان
زيادة الذراع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن

واذا كان

واذا كان الذراع وصفاً والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف
فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحساناً والاول قياساً
هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان
في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا
اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل
الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة
واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر
اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان
القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا
كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما
ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتفرع
وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث
ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما
وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح
على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان
اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اي ثاني الاستحسان وهو

فاسد الظاهر والباطن بين الاخيران اى من الاستحسان وبما صحيح
الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس
ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادنى النظر لكن اذا
توءمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس لعلم ان التعارض يقع
كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اى صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف
النوع وهذا فى صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد
الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس
وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادنى
النظر لكن اذا توءمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان
قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اى ان
وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا
فى الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس
والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان

على صفة

على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون
صحيحا فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة
لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك
الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى
الصفتين المذكورتين فى الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس
بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا
لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة نقيض ذلك الحكم
بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف فى الفرع اذ لو كان كذلك
يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى فعلم ان
تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع التعارض
لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى
الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر
والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين فاسد الظاهر
صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكر من جهة القوة
والضعف فعند التحقيق داخل فى هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو
اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين
لا يخلو من انه اذا توءمل حق التامل تبين صحته او تبين فساده

واذا كان القسمة منحصرة في هذه الاقسام فنقول الاثر او ضعفه لا يخلو
من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا المستحسن
بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري
فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البايع منكر وجوب
تسليم المبيع اي انما يحلف البايع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض
ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن
ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن فيتعدى الى الوارثين اي
اذا اختلفا وارثا البايع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع
تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستاجر
في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته
بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من
باب تخصيص العلة على ما يأتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب
تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس
بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي
الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود
العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي جواب عنه بكون

باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج
النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه وكذا
ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل
والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي اذا كان ملك بدل
المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن
الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فنمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان نمنع في المدبر كون بدله
بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الغائبة فان ضمان
المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الغائبة والثاني منع معنى العلة
في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح فلا يسن
فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى
الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه
تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير
المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء
والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان نمنع تخلف الحكم عن العلة
في صورة النقض وذكروا الامثلة خروج النجاسة علة للانتقاض

وتقصير الثاني بوجهين الاول ان [illegible] الجمل الصائل [illegible] والمخمصة [illegible] فيهما اذا اتلف مال الغير [illegible] مع حل الاتلاف لاحياء المهجة
فيتبع بحمل الصائل [illegible] فيه اذا [illegible] بالسيف [illegible] على طريق دفع [illegible] مال الباغي [illegible]
مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة [illegible] لايجب الضمان [illegible] بان عدم الضمان [illegible] حل الاتلاف مع
وجود [illegible] احياء المهجة بل بالبغي [illegible]

وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لاينافي
عصمة المال كما في المخمصة فيضمن بحمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر
ومال الباغي فاجاب في الاول ليح بالمانع لكن هذا تخصيص العلة
ونحن لانقول به وفي الثالث بانا لانم ان حل الاتلاف ينافي العصمة
في مال الباغي بل انما انتفت للبغي اورد الامام فخر الاسلام للدفع
بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض
وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر
فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لانقول به وثالثها
ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لاينافي العصمة كما في المخمصة
فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن
بحمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال
الباغي حال القتال لاحياء المهجة لايجب الضمان فعلم ان
الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لانم ان حل
الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل
بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في حمل الصائل وجوب الضمان

او بقاء العصمة فح لايكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل
حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا
فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي ان لاترتفع الا بعارض
وليس في المتنازع وهو حمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف
وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لايصلح رافعا
للعصمة فبقي العصمة في حمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي
ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع
العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا
لايكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو انتفاء العصمة في صورة
النقض شيء آخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من هذه
ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لايرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا
وليس في المتنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذه
العارض لايرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب
بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر
ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه
ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في حمل
الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت

وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف
العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابت فيه لان العصمة
لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية
التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصور لان النقض وجود
العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة
العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافات فلا يكون
نقضا فلاجل هذه الفساد في الامثلة الثلثة اورد مثالا اخر
في المتن فقال واما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض
بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فنمنع عدم
وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نم عدم وجوب
الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول
الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمة لكن اذا استمر
يصير عفوا فكذا هنا ثم لتعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه
الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل

فيكون ناقضا

العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة
فنجعل عدم المانع جزأ للعلة او شرطا لها لكنهم في جواز التخصيص
القياس على الادلة اللفظية كالعام والثابت بالاستحسانات
عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس
ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل
العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتب
انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه
العبارة كما سياتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي
وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء ولم يصب السهم وكبيع
ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار
الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداوات
وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له
وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر لان
التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع ما يمنع الحكم بعد وجود
العلة ففي الاولين من الصور الخمسة ليس كذلك لان العلة لم يوجد
فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص
العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع

خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان فى خيار
الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك
على ما عرف فى فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله
على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول
على السبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما
خيار الرؤية فالبيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك
لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار
العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد
الرؤية لكن على تقدير العيب قد تضرر المشترى فقلنا بعدم اللزوم
على تقدير العيب ففى خيار العيب تمكن المشترى من رد البعض لانه
تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفى خيار الرؤية لا تمكن لانه
تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص فى الالفاظ مجاز
فيختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة
ح ولان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع
العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة فى الفرع من غير تقييدهم
بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل
عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اى عدم المانع اما ركن

العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون
لزيادة وصف كان البيع المطلق علة فاذا زيدت الخيار فقد
عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض
وهذا معدوم فى المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يرتب
على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن
فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتى
مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده
بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب المعلل وهذا
نزاع جدلى ولانه اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن
اذا ثبت فى الفرع مانع يضر وكل كلام صحيح فى الاصل اذا اورد
على سبيل الفرق لا يقبل ينبغى ان نورد على سبيل الممانعة حتى يقبل
هذا تعليم ينفع فى المناظرات وهو ان كل كلام يكون فى نفسه صحيحا
اى يكون فى الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا اورد على سبيل الفرق
يمنع الجدلى توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل
الفرق فلا يتمكن الجدلى من رده كقول الشافعى بعد اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان
البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيهه هذا الكلام فينبغى ان نورده

على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نم في الاصل
هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان
الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان
حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان
متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ
وكقوله في القتل العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء
فنقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطاء على المثل لان
المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد
على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنوجهه
هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو
الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعني
المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن
لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي
نعمه مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة
فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون تمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد
والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا
في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما

واما في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة
واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل وتسمى مناقضة او يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله وتسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته
والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان
المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة
فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله وتسمى هذا ممانعة
فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا
لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم
دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن
عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء
كان هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاولى يسمى معارضة في الحكم
والثانية معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة
للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل
آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع
في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان
بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض
الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم في حق فلا يتأدى

الا بتعيين النية كالقضاء فنقول في حق فيستغني عن النية بعد تعيينه
لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم
في رمضان قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما يتعين بالشروع
بتعيين العبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب
كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى
كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر
والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا
فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت
لا يجب المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع مع النذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا
الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر
وبحكم مجمل هو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب
جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما هو
ليس بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل لذلك

وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض
لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم
المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي في الاصل
فهذا هو قوله لانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول
العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف
على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت
نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فلا يسن
تثليثه كما في الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة
اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة
لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت
هي ينتفي سائرها بالاجماع اي بعدم القائل بالفصل فان كل من نفى
الاجبار بولاية الاخوة نفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا
نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نظير الوجه الثالث نعي اليها
زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عنده لانه
صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب

لكن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر
وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول
صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما
الثانية فلانها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول
علة وهي قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كانت حكما لا وصفا اما
ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة
فيرجم ثيبهم كالمسلمين ولان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا
فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون
اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس
هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة
تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل
جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة
لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر
فرضا في الاخريين والتخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه

هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما
على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا
وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع فيه
التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب
القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب
الصغيرة تولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت
اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه فقالوا
انما تولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت
للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء اي لا نقول ان
الولاية في المال علة في الولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا
للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى
لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين
الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع
الاخير فاذا اراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل
وفي الثيب الصغيرة التخلص من القلب ولا يمكن للشافعي رحمه هذا

في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء
في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث
يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما
على وجود الاخر واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني
ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقط في الشفع الثاني وايضا
الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها خاصة
فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول وان اقام على
علية شيء اخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كان
متعدية الى المجمع عليه كما تعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو
متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة
وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى
مختلف فيه تقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما
فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة
احدهما تاثير في فساد الاخر **فصل** في دفع العلل الطردية كلها
ان العلة اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة ثبتت عليتها
بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة
عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل ذكر الاعتراضات الواردة

على القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول القول بموجب العلة
وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة
المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف
ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض
لقوله تع برؤسكم وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة
وان غير وقال يسن تكراره نمنع ذلك في الاصل بل المسنون التكميل
كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن
التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اي في مسح الراس المحل وهو الراس
متسع فيمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم
تغير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة
وعلى تقدير التغير ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث
جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث
وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا
في الاصل اي لا نم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال
كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث
جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير

وسوا ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم رمضان صوم
فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين
وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا
قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته والثاني الممانعة وهي
اما في الوصف اي نمنع وجود الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الفرع
كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل
كحد الزنا فلانم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع
التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة
بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب
الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة
بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز
المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادها اي المجازفة
بحسب المعيار يختص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف
على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة
تنتهي بالمساواة لانم امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية
لانم في الصبرة فنقول كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع
التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي

يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلانم امكانها في الفرع اشارة
الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور
في الاصل وقوله فلانم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض
فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول بعد التعيين فلانم
في الاصل او قبله فلانم في الفرع وان ادعيتم ان الصوم لا يصح
الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانم هذا في القضاء وان ادعيتم
ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانم هذا
في المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع لان
الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم
في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ
يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف
للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف
كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلانم ان
العلة في الاصل هذا اي لانم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم
البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان
يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة
وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال

كالحد فلا نم ان العلة فی الحد عدم المالية وكذا فی كل موضع يستدل
بالعدم علی العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب
عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع
وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام
اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذ تمسك بالعلة الطردية ويرد
عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة فح يندفع المناقضة
كما سيأتی فی المناقضة فی قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما
فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام
كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ای احد الزوجين
الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الش رح بانت فی الحال
وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب
الفرقة وعندنا يعرض الاسلام علی الاخر فان اسلم فهی له والا
ای يفرق بينهما فی الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ولا تعلق
النكاح مع ارتداد احدهما ای اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول
بانت فی الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعی
رحمه فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا تبين فی الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ثم

ثم فی المتن بتيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله
فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا وكقوله
اذا حج باطلاق النية يقع عن الغرض فكذا نية النفل فان بعض العلماء
حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل
وكقوله المطعوم شیء ذو خطر فيشترط لتمليكه شرط زائد وهو التقابض
كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما ذكر كان لحاجة اليه اكثر
جعلناه اوسع الرابع المناقضة وهی تلجیء اصحاب الطرد الی المؤثرة
كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان فی النية فينتقض بتطهير
الخبث فيضطر الی ان يقول الوضوء تطهير حكمی كالتيمم بخلاف
تطهير الخبث فنقول نعم ای الوضوء تطهير حكمی بمعنى ان النجاسة
حكمية ای حكم الشارع بالنجاسة فی حق الصلوة فجعلها كالحقيقة
فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة وهی غير معقولة الضمير يرجع الی النجاسة
وهذا الجواب هو الذی قاله فی فصل شرايط القياس الی فصل
المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج
الی النية فی ذلك ای فی التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو
بل فی صيرورته قربة ای يحتاج الی النية فی صيرورة الوضوء قربة
والصلوة تستغنی عنها ای عن صيرورة الوضوء قربة كما فی ساير

شرايط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح الملحق
بالغسل فيسير اجواب اشكال وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول
فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيحتاج
يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل
ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح
فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الغسل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول
قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد
دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما
اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن
لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى
بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض
في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي
امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا
النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف
المحل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير
معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح

قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية
ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول
فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال
آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان تقاس ساير
المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قيس في تطهير الخبث وجوابه
وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها
مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول
فخر الاسلام والمصنف اذ مراد فخر الاسلام وصاحب الهداية بكونه
غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية
بكونه معقولا انا اذا علمنا ان هذا الوصف قد وجد وان
الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل
هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى
وهو اعم من الاول فاندفع بقول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال
وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل فصل
في الانتقال اي في الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون
قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يج اما ان ينتقل الى علة اخرى

مطلب

[illegible]

لاثبات علة او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج
اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول
والانتقال منحصر فى هذه الاربعة لانه اما فى العلة فقط وهو
على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثانى
حتى لو لم يكن لشئ منهما كان حشوا او اما فى الحكم فقط وهو الرابع
ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما حشوا
واما فيهما وهو الثالث فيثبته بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا
قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط
على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل
باخر كما فى قصة الخليل صلوات الله عليه وانما اطلق الانتقال
على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام اخر ولو
كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثانى عند البعض فى القصة
الخليل حيث قال فان الله ياتى بالشمس من المشرق ولان الغرض
اثبات الحكم فلا يبالى باى دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت
الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا فى عرف النظار واما قصة
الخليل عم فان الحجة الاولى وهو قوله ربى الذى يحيى ويميت

كانت ملزمة والتعيين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيى واميت
فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة
لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد
يحتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار
والاجارة اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة
وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل لا يمنع عندى
هذا العقد بل نقصان الرق اى نقصان الرق يمنع الصرف
الى الكفارة فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا اى عدم نقصان
الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة ولا يوجب نقصانا
فى الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول
احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيح والرابع
احق لان العلة التى اوردها يكون تامة فى قطع الشبهات
بلا احتياج الى شئ اخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة
لاثبات حكم كذلك فهو باطل فصل فى الحجج الكاسدة الاستصحاب
حجة عند الشافعى فى كل شئ ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك
فى بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان بقاء الشرائع
بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث يحكم بالوضوء

[illegible]

وفي العكس بالحدث وإذا شهدوا أنه كان ملكاً للمدعي فإنه حجة
عنده ولنا أن الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهو ظاهر فبقاء
الشرائع بعده فإنه ليس بالاستصحاب بل لأنه لا نسخ لشريعته وفي حياته
فعدم جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب
حكماً ممتداً إلى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا
فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لأن
الإرث من باب الإثبات فلا يثبت به ولا يرث لأن عدم
الإرث من باب الدفع فيثبت به والصلح عن الإنكار لا يصح عنده
فيجعل براءة الذمة وهي الأصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد
اليمين وعندنا يصح لما قلنا أن الاستصحاب لا يصلح حجة للإثبات
فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على
الشفيع عندنا على ملك المشفوع به إذا أنكر المشتري لأن ملك
الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة
على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده
وإذا قال لعبده إذا لم تدخل الدار اليوم فأنت حر ولا يدري
أنه دخل أو لا فالقول قول المولى عندنا فإن العبد تمسك
بالأصل وهو أن الأصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق

على المولى ومنها أي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في
النساء أي في المماثلة في دفع العلل الطردية والآخر فإنه يمكن
الوجود لعلة أخرى الآن ثبت بالإجماع أن له علة واحدة
كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب أنه غير مضمون لأنه لم يغصب الولد
ومنها احتجاج بتعارض الأشباه كقول زفر رحمه الله أن غسل المرفق
ليس بفرض لأن من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك
فإن هذا جهل محض لأنه لم يعلم أن هذه من أي القسمين

باب المعارضة والترجيح

إذا ورد دليلان يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه
الآخر في محل واحد في زمان واحد فإن تساويا قوة أو يكون
أحدهما أقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والثاني المذكور
رجحان وإن كان أقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحاناً فلا يقال
النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد التفضيل
القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفواً لا
لقلته في حكم العدم بالنسبة إلى المقابل والعمل بالأقوى وترك الآخر
واجب في الصورتين أي فيما إذا كان أحدهما أقوى بوصف
هو تابع وفيما إذا كان أحدهما أقوى بما هو غير تابع وإذا
تساويا قوة اعلم أن الأقسام ثلاثة الأول أن يكون أحد الدليلين

اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون
احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه
عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين في القوة ففي القسمين
الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث
فيأتي حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا فالمعارضة تختص بالقسم
الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى
واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد المعارضة
فيختص بالقسم الثاني والثالث ففي الكتاب والسنة اي في معارضة
الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر
اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان
في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق
التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع
تعالى مقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد
بل نزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكننا لما
جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع
لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض
والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما

عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون
المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي تدفع المعارضة
ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر فذاك والا
يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال
الصحابة بعضهم ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان
كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر رضي الله عنه
انه نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر وايضا قد تعارض
الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة يبقى الحكم على ما كان
وهو ان الماء طاهر فيكون طاهرا فلا يزيل الحدث لوقوع
الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وسواء التعارض
في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية
وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان

[illegible]

اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى به بين المدعيين او يحمل
على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي التي هو بلا قصد
الاقتران به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو

في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي
في الآية الثانية وهي قوله تع لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يواخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد
والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود واللغو في هذه الآية ما يخلو
عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون
شاملاً للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المواخذة في
الغموس والآية الاولى يقتضي المواخذة في الغموس لان الغموس
من كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في التبيين
فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو لا يخلو عن الفائدة
كقوله تع لا يسمعون فيها لغواً وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب
عدم المواخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المواخذة
في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية
في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته الآية والشافعي بعد يحمل المواخذة
في الاولى على المواخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المواخذة
في الآية الاولى على المواخذة في الآية الثانية وهي المواخذة في الدنيا
حتى لم يجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب

الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي بعده العقد في الآية الثانية على كسب
القلب حتى يكون اللغو هو ضد اللغو المذكور في الآية الاولى وهو
السهو فلا يكون التعارض واقعاً لكن ما قلنا اولى من هذا لان
على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضاً
الدليل دال على ان المواخذة في الآية الاولى هي المواخذة الاخروية
بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على هذا
فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المواخذة
في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية واقول
لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه
لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم بالغموس والمواخذة
في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر
المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان
المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري
لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية
الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية فلانه لا يليق
من الشارع ان يقول لا يواخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة
الذي يدعو الديانة بل لا يقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول

في سورة البقرة قبيل الجزء الثاني مقدار الورقات الثلثة

ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن
حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب
التوابين ويحب المتطهرين نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم
الآية

لا يؤاخذكم بالسهو كما قال الله تع ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الاخرة هي دار الجزاء
والمؤاخذة في قوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية
لان معنى الكفارة الساترة اي الاثم الذي حصل بالمنعقدة يستر بالكفارة
والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة
في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم
على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة واما الثاني وهو المخلص من قبل
المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن
بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدده على الاقل وانما لم نحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة
ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت
لاقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
لتاكيد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه
اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول
وكذا ان كان دلالة كتعيين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم
ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه

المحرم

ثم المحرم نسخ ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم
كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم يتكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار
بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
المحرم بعدها نسخا وبيانه انا لا نعلم ان المحرم لو كان متقدما كان
ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان
الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون
المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون
المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ فيمكن اتمام
الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع
المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به
لقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع
بما في الاصل قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه
اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع
ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران واما
على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير

فتقرر الدليل بهذا الطريق ونقول عنا بتكرر النسخ بهذا المعنى لا النسخ
بالتغيير الذى ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اى تكرر النسخ
بناء على قول من جعل الاباحة اصلاً ولنا نقول بهذا فى الاصل
لان البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان وانما هذا اى جعل
الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة
كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس فى زمان الفترة وذلك
ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرايع
فى ذلك الزمان ووقوع التحريفات فى التوريت فلم يبق الاعتماد
والوثوق على شئ من الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو
عدم العقاب على الاتيان به مالم يوجد له محرم ولا مبيح وتحقيقه
ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع
به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا
كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة
ان الله تعالى حكم باباحة فى الازل فهو غير معلوم وان ارادوا
عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر
فان ارادوا ان الله تع حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا
العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى

نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا وعند الاشعرى
على الوقف فنفسر الوقوف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع
من الشرع تع عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثانى اباحة
ولا خروج عن النقيضين واجاب فى المحصول عن هذا بان المباح
هو الذى اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه فى الفعل
والترك وهذا الجواب ليس بشئ لان الخلاف فى شئ لم يعلم الشارع
بالحرج فى فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشئ الذى لم يعلم
الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع
بعدم الحرج فيه وهذا كلام حشو ولا خلاف فى هذا وقد فسر
الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكما
فلا يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا
فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما اما بالمنع او بعدمه اما انه لا نعلم
ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله حظر
او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف
بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة وبين من
يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل
والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما ولقولهم

[illegible] الاباحة

ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان
احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان
مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت
اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهان ينظر فيه اي
ان احتمل النفي ان يعرف بعين الدليل وان لا يعرف بل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك
النفي فان تبين انه بدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء
على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه تزوج ميمونة
وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه
لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا وكلاهما
سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رحمه الله
ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل
اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عم تزوج ميمونة
وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عم تزوج وهو حلال اتفقوا
على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف انه كان في الاحرام او في الحل
الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام
بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام
تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة

مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس
رضي ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها
عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير
النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت
ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه لنا انها اعتقت
بريرة وزوجها حر روي انها اعتقت وزوجها عبد والاول
مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا النفي
لا يدرك عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة
الماء ونجاسته فالطهارة نفي وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل
عيانا فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنفي
اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم
الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا
بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب
عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر
بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك
بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي
واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه واذا

تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي رض فيما لا يدرك
بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ
بايهما شاء من قول الصحابي رض بعد شهادة قلبه ولا يسقطان
بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعدهما بظاهر الحال اذ في الاول
اي في تعارض النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ
منهما فلا يصح عمله باحد منهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس
اي التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظ بل
دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل
وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل له
في حق العمل **فصل** ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث
الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر
والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة
واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه
الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب
فما عرف علته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء
فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة

وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع
تأثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس
في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب
ثم المركب من هذه الاقسام الاقسام اولى من المفرد واقسام
المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى
شيء من ذلك والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول
قوة الاثر اي قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة
طول الحرة فان الشافعي رحمه يقول يرق ماؤه مع غنيته عنه فلا يجوز
كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا
دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه
الحر وهذا اقوى اثرا اي قياسنا اقوى تأثيرا من قياس الشافعي
رحمه اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع وتفويع
بالعزل باذن الحرة يجوز بالاتفاق فالارقاق دونه لان
في الاول تضييع الاصل والثاني تضييع الوصف ونكاح الامة للمسلم
له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية
فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر
بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الفرقة برتفع باحلال الامة المسلمة

قوله يرق ابنا يصير رقيقا لسيد الامة

وقلنا من نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين
يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اى دين الكتابية دين
يصلح للحر المسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فهذا اقوى
تاثيرا لان الرق منصف لا محرم كما فى الطلاق والعدة والقسم
والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة
الكفر فحصل الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات
فاوجب هذان الشبهان التنصيف فى استحقاق النعم التى
تختص بالانسان فى طرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع
وللعبد ثنتان لا طرف النساء فتنصف باعتبار الاحوال فيحل
الامة متقدمة على الحرة لا متأخرة فاما فى المقارنة فقد غلبت
الحرمة كما فى الطلاق والقرء اى لما كان الرق منصفا وطرف
الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان
وللحر اربعة اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان
الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج
الواحد فاعتبر التنصيف بالاحوال لانها لو كانت متقدمة
على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت
مقارنة فلا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما فى الطلاق والاقراء ثبت

بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم تكن متأخرة عن الحرة
او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم تكن
على الحرة وقوله كما فى الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة
اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان
مالكا للطلقتين يحرم عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة
الواحدة ثم عطف على قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية قوله وكما فى مسح
الرأس ان المسح فى التخفيف اقوى اثرا من الركن فى التثليث
والثانى فى قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع
هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف فى كل تطهير غير معقول
كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية
لا توجب التكرار كما فى اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول انه
اى بالاكمال والاستيعاب وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين
فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع فى الودائع والغصوب
ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة
والمغصوب متعين عليه ولا يجب ان يعين ان هذا الرد
رد الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين فى رد المبيع
فاسدا وكذا فى الايمان ان المحلوف عليه واجب عليه متعينا

فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول
ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقاً للجبر بالمثل تقريباً وان كان
فيه فضل فهو على المتعدي اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان
مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المط وان لم يكن مماثلا في الحقيقة بل
يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان خير من الاعراض
الغير الباقية فهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم
اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف
اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا
اهدار بل عدم كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم
اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف
فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال
كلها والصلح والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم
جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم
جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم
والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور
ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة

فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه
قيمة عدل وهو معلوم عند الله تع والتفاوت انما يقع لعجزنا
عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد
اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم
لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع
وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي
قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع
جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله
ولان اهدار الوصف الى اخره بقوله ولان الوصف وان قل
فائت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان في دار
الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف
وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل
والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه
في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف
ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي
مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو قوله ما يضمن
بالعقد يضمن بالاتلاف والامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله

كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكقولنا في الغصب اوردناها
لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم
المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح
على قياس الشافعي رحمه وهو قوله ركن فيسن لكثرة اعتبار الشارع
المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان
متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله
صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار
الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا
وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر
العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح
على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع
المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوها وجميع
العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني
والرابع العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور
عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس فلا يسن تكراره
كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره بخلاف
قوله ركن لان المضمضة متكرر وليست بركن اي مسح الراس

ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس
لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق
لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارها
واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان
المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما
عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان
حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا
عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا
العكس فسماه عكسا لهذا واما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا
كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف
ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا
وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه
اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة
وينعكس بدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط
قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل
بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل
بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل

فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوي
وذلك لان عكس القضية المذكورة وهو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه
لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس
مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا
الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا
العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه
اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث ينعدم الحكم عند عدمه
فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه
اضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند
عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يرجع الى تأثير العلل
وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم اذا تعارض وجها
الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح
بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي كما تعارضا
من جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم ينو اي لم ينو الصوم
من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه ويصح عندنا هو رجح
الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر الصوم
فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وهذا بالعارضي وذلك

وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة
بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى
فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما
على الاخر فالشافعي رحمه رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة
فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان
وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث هو
الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج
عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة
في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة
وصف يقوم بالشيء بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد
بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته وبحسب بعض اجزائه
والوصف العارضي يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكروا له
امثلة اخر ففي ذكرنا كفاية **فصل** ومن الترجيحات الفاسدة الترجيح
بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي رحمه في ان الاخ المشترى
لا يعتق عليه الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه
كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا
باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم اقوى منها

اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف
اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح
بالعموم وسواء التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء (اي بقلة اوصاف العلة) فان
علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا **مسئلة**
يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول
غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من
ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة
ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك
الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك
الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عندا ح رحمه وابي يوسف
رحمه لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير
وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا ترجح بكثرة
الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل
ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم
هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع
المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده
ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل

الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رحمه في الاخير
اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي على ابن
عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف
الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه
الجهة اي جهة الاخوة لام تابع للاولى اي للاخوة لاب وفي حيز متحد
اي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما
اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية
بخلاف الاوليين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية
فيرجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة
فانه يحصل ح هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة
الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية
اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب
وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم ولتعلم انا نرجح بالكثرة
في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على
الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض
المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولكنا في ذلك فرق دقيق
وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع تحصل بها هيئة اجتماعية ولولا

الحكم منوطاً بالمجموع من حيث المجموع وغير معتبرة في كل موضع لا يحصل
بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع
واعتبر هذا باب الشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال
والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل
واحد واحد كالمصارعة مثلاً فان الكثير لا يغلب القليل فيها
بل رب واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول
من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة
فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر في نفسه
بلا مدخل لوجود الاخر اصلاً فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع
من حيث المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم
تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون
من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرّع عليه الفروع وقوله
ولا القياس بقياس اخر عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح
ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الاخرى
لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي الطعم
وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين توجب حرمة
بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين اما اذا كان العلة فيهما شيئاً واحداً

لكن المقيس عليه متعدد فانه ح لا يكون قياسان بل قياس واحد
مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث اخر
وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً وكذا اذا جرح احدهما
جراحة والاخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا الشفيعان
متساويان والشافعي رحمه لا يرجح صاحب الكثير ايضاً بمعنى ان يكون
هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة
من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم
عليها والمراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول
بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية
وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها
كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها
بل هو ثابت بها لا منها ولا ينقسم عليها **باب الاجتهاد**
شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغةً وشرعاً واقسامه المذكورة
وعلم السنة متناً وسنداً ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن
على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة
كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكماً
معيناً عند الله وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فاذا

اجتهدوا في حادثة فان الحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهدين مع انهم
المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف
بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري
حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى
قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا
فقال بعضهم يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت
وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصيبت بمجرد الاختيار
ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق
متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عم ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل
للمصيب اجرين وللمخطئ واحد وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس
ثابت بمعنى النص وان ورد نصان مختلفان في حادثة لا يتعدد
الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد
معنيان نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا
على المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان

فان كلا منهما مصروف بالحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه
وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان
واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في دلائل الشرع
فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما
النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي
من حيث المعنى لا بد لان على حقيته مدلولي كل واحد منهما اذ دلالتهما
معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون
مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى
ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في ز
والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين
كلفوا لانه ان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما
مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل
على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ الكعبة فلانها غير مقصودة
لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله فاقيم غلبة
ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطئ
فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر
الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث ولقوله عم في اسارى

قوله ابتداء وانتهاء المراد بالابتداء الدليل وبالانتهاء الحكم

فيما اخذتم عذاب عظيم

به حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم لو نزل فيما عذابا ما نجى الا عمر
هذا هو المقول لقوله ام فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء
وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول
العذاب وقد مر هذا الحديث القضية في الركن الثاني في السنة وعند البعض
مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه كل مجتهد مصيب
والحق عند الله تع واحد فاذا كان عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد
مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل
كما هو حقه مستجمعا لجميع شرايطه واركانه فيكون اتيا بما كلف به
من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية
الآية سمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان ام خص باصابة الحق المطلوب
وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا اى على انه مصيب من وجه
دون وجه واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسرى
من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي ع بالفداء ايضا
فلولا كتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب
على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق
الكتاب كان واقعا فلا يستحق العذاب بخطائه في الاجتهاد

الكتاب لكن سبق

لا يعاقب

بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب الآن يكون طريق
الصواب بينا والله اعلم بالصواب **القسم الثاني** من الكتاب
في الحكم وهو يفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر
والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه هو المكلف ونورد
الابحاث في ثلثة ابواب **الباب الاول في الحكم** اعلم اني اخترت تقسيما
حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة
وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء لشيء اخر او يكون
كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم ان المراد
تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء
ركنا او علة او شرطا فان التعلق بالحكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام
اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب
والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثاني
كالملك وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين
في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا
اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب
تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود
الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان لزمها الثواب املا

قوله او اثرا له عطف على قوله ان يكون صفة لفعل المكلف

وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهوم اعتبارا اوليا
والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر
في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه
المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه
المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي
المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي
يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات
احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا
فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك
مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه
واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون
حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول
وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي
مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك
مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب
وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل

ومندوب وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل
مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض
لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما
فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اعتقادا واما اذا لا
فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله
تعالى والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر
وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما
فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي
دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب
عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب
بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع
الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي او الظني
فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى
وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة
ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عم
في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة يطلق على طريق

النفل م عند الشافعي رح وعندنا يتبع على غيره ايضا فان السلف كانوا
يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو
دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع
عند الشافعي رح لانه مخير فيما لم يفعل بعد ولا ابطال ما اداه وعندنا
يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما
اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة
ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدي اولى من العكس لان
العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية
وهو النذر فما صار فعلا اولى بالوجوب اي صيانة ما صار
لله تعالى فعلا اولى وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية
ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال بتقدير حال كونه مسمى
وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه
اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما
واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل
لكن المحل قابل له وفي الاول اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل
فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اي في الحرام لعينه
اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته

للفعل لانه اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره اذا قيل هذا
الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام
واذا قيل الميتة حرام معناه انه منشأ الحرمة لا انه ذكر المحل وقصد
الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اذا
اريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل
اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله
مطلب لا بل هذا الاخير يرجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير
القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون
الحكم حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة
وما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها
اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة
او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان
من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز
احدهما في المجازية اتم من الاخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما
احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة
مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر
اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الاخر

فما استبيح مع قيام المحرّم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرهًا اي بالقطع
او بالقتل فان حرمة الكفر قائمة ابدًا لان المحرّم للكفر وهو الدلايل
الدالة على وجوب الايمان قائمة ابدًا ايضًا لكن حقه اي حق العبد يفوت
صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان
فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه
فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوها من العبادات
اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره على
ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة لكن
ان اخذ بالعزيمة وبذل النفس فاولى والثاني هو رخصة حقيقة
لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرّم دون
الحرمة كافطار المسافر فان المحرّم للافطار وهو شهود الشهر
قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب تراخي
حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله
تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب
ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل اخر
على ان العزيمة اولى وتقرير ان العمل بالرخصة وترك العزيمة
ايضًا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن

ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه
لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم
الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول
احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن
حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة
كونه حكمًا اصليًا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرّم والحرمة
قائمتان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة
الكفر حكمًا اصليًا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي
الذي هو رخصة مجازًا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر
ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازًا لان الاصل لم يبق
مشروعًا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازًا لكنه اقرب من حقيقة
الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعًا في الجملة فمن حيث انه
سقط كان مجازًا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيهًا بحقيقة
الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان
الاصل في البيع ان يلاقي عينًا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم
حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعًا ولذا اكل الميتة وشرب الخمر
ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونهما

ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق
بين هذا وبين الثاني ان المحرّم قايم في الثاني اما ههنا فالمحرم
غير قايم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانته
عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط
لقوله عم ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر رضه انه قال انقصر
الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله تعالى
بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رضه لان القصر متعلق
بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان
تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق
بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضه دليل
عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رضه ولكان عالما
بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق
ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهو ههنا اولى اي في صورة يكون
التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل
الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارات

هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله
لقوله عم والرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة
رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا وسعة
فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق
فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد
التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض مساو فيهما واما القسم
الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما بتعلق شيء لشيء آخر فالشيء
المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا ان كان مؤثرا
فيه على ما ذكرنا في باب القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه
في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل
من ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن فما يقوم به الشيء وقد يشنع
بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق
ركن اصلي فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء
المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزايد في
اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة
جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم
للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان الانسان

ركن يبقى الانسان بانتفائه واليد ركن لا تنتفي بانتفائه ولكن ينقص
واما العلة فاما علة اسماً ومعنى وحكماً اى يضاف الحكم اليها هذا تفسير
العلة اسماً وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها
هذا تفسير العلة حكماً كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما
اى بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر
عن الشرعية واما اسماً فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسماً
ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه
علة اسماً ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه
فلا يكون علة حكماً على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر
فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سبباً ان المانع اذا زال
وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة
تفريع على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير
قبل الحنث عندنا وليست علة حكماً لان المنفعة معدومة فيكون
الحكم وهو ملك المنفعة متراخياً من العقد فلا يكون علة حكماً لكنها
اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما
اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف

فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد
اى صلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب
بخلاف الاجارة واما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان
يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا
ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع
تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله
ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا
كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غداً فانه علة اسماً ومعنى لا حكماً
لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى يوجب صحة الاداء فتبين بعد الحول
انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسماً للاضافة اليه ومعنى لكونه
مؤثراً لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكماً لتراخي
الحكم عنه لكنه مشابهة بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم
يكن متراخياً اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان
متراخياً الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سبباً حقيقياً لكن النماء
ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم
بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال
النامي ولو كان متراخياً الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب

علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال له شبهة العلة لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلة كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية اي تزكية شهود الزنا للحكم بالرجم لكنه يتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كان هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة ولتعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف وفي النصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنه تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر

ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما اخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا يخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم توجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب لا توجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فيتم الاقسام فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب والظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب واما ما له شبهة العلة كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك ثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عليه اي عند ابي يوسف ومحمد

عمها ولا يضمن عند ابي ح والخلاف فيما اذا اشترياه اما اذا اشترى
الاول الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي ح ان في
رضى الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك القريب ولا يعتبر جهله وفي
الثاني لم يرض وان تاخر القرابة يثبت بها اي يثبت العتق
بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن
كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي
اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى
المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما
تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما لا معنى وهي اما باقامة
السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة
والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي
اي المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة
المصاهرة اما في الثلاثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور
او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة يقام مقامها في قوله ان
احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث
الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب
المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول

احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان
اجتنبي وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات
والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين
والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في الضرورة لا يمكن
الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة
داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال
في التقاء الختانين فالوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما
حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما
فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون
الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرنا وهو ماله
شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما
ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان
مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما
ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة
حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة
فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب
كوطي الدابة شيئا فانه علة للهلاك وهذه العلة مضافة الى سوقها

وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق
الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا
اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا
فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت
قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة مضافة
الى السبب نحو ان تكون اي العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف
الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على ما يسرقه وعلى
حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على ما يسرقه السارق ولا
يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين
السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة
والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم
الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال الآخر
تزوج هذه المراة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة فلا
يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل والولي على هذا
الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد
يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ
الملتزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل

ويرد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لا بعد حصول
ازالة الامن بمجرد الدلالة [illegible]

اي اذا تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم
انما يضمن بازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن
اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم تصر سببا
للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب
الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال
المسلم اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لم يضمن لان كونه محفوظا
ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن وصيد
الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا
ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا
ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع
السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي
قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل
فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب
ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة
صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت فانت طالق
ان دخلت فعبدي حر ان دخلت فلله علي كذا الجزاء متعلق
بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور

[illegible]

لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود اى لان بعض
الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا
مجازا وكاليمين بالله للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل
الى الكفارة اذ الكفارة يجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة
الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط
اى فى صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير
الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علة لها
وعند الشافعى هى اى الاسباب فى معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك
اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير
بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب
كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز
شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا
وهذا تبيين فى ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا
لما لم يكن الملك والمحل عند وجود الشرط قطعى الوجود لتصحيح التعليق
شرطنا وجوده فى حالة الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط
فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل صورة المسئلة اذا

اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار
لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق
هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند
التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع
الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال
التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك
قطعى الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك
نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة الطلاق وجود
الملك عند وجود الشرط وذا غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق
على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال
التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال المحل ايضا والمراد بزوال المحل وقوع
الطلاق الثلث من قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر
مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال فلا بد من
المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق والغرض ان

لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذه الام المحلوف على الجزاء
فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعاً من تفويت البر كالضمان
يكون مانعاً من الغصب فالمراد بكون البر مضموناً هذا فيبطله
زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان
يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن
له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف
صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصراً على الطلقات التي
يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة
اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه
مضمون لوجود الملك عند وجود الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة
ليكون البر مضموناً المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة
ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضموناً ولتعلم
لكل من الاحكام سبباً ظاهراً يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل
الامر فسبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان
هذا السبب في الآفاق والانفس موجوداً دائماً يصح ايمان
الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر ولكن في ملك
الذي يجب [illegible] الصبي

المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب
بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بتكرر
الحول فيجب ان يكون الحول سبباً لا النصاب ولدفع هذا الاشكال
قال لان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول
مقام النماء فيتجدد المال تقديراً بتجدد الحول فيتكرر الوجوب
بتكرر المال تقديراً وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم لصومه
ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه واما الفطر شرط لقوله عم
ادوا عمن تمونون وعن اداة لانتزاع الحكم عن السبب ولان يجب عليه
فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد
والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وايضاً يتضاعف الواجب
بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضه الاضافة الى
الرأس وهي تحتمل الاستعارة ايضاً بخلاف تضاعف الواجب
هذا جواب عن سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة
تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة
تضاف الى الرأس ايضاً فاذا تعارضا تساقطا ونحن تمسكنا على سببية
الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم يضاف
الى غير السبب مجازاً وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضاً و

الوجوب بتكرر صح نسخه

فيه ان المناسب ان يقول مجموع الحول والنصاب سبب لوجوب الزكوة لا الحول فقط والا لا تستغني فيمن له مال وحال عليه الحول ولم يكن له نصاب لا يجب عليه الزكوة مع ان الزكوة تجب في هذه المادة على قاعدتكم لمحرره العبد

فيه ان المناسب ان يقول مجموع تكرار المال سبب لوجوب الزكوة مع النصاب لمحرره

قوله رأس يمونه ويلي عليه وقوله يمونه اي من مان يمون اي يتحمل مؤنته من قيده وقوله يلي ينفذ كلامه من [illegible] ورأس اي يتحمل مؤنته وينفذ كلامه وقوله ادوا عمن تمونون وعن اي داخل الى صدقة الفطر ورأس يمونه واقع داخل صدقة الفطر [illegible] الاستاد

المؤنة اي في قولهم اذ واجمين تموتون بمرجح سببية الراس وكذلك الحج
البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض الاصلي وباعتبار
الخارج وهو نفع الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة
لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب
وكذا الخراج اي سببيته للارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا
بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة
باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا
واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي
لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة
في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي وللطهارة
ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه
من قتل وسرقة وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر
والاباحة وللشرعية المعاملات البقاء المقدر اي للعالم وللاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما وكالعلة
ما يترتب عليه الحكم ان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون
بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان

وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك
فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض
كالشرى للملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة
بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا
في القياس يخص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو
حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو كلمة
الشرط او دلالتها نحو المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر
التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة
وهو شرط لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما
اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود
اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود
التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته
وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع
الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير
سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد عبدي عشرة
ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان

[illegible]

انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حلف فاذا هي ثمانية يضمنان
قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا
عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء القاضي وانما
لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة حجة
بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط
فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق
بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما
رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا
لا تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان
علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازال المانع
صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم
وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي
والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب
الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفره في غير ملكه بخلاف ما اذا
اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد
الاشهاد فمن قسم الاسباب واما الشرط في حكم السبب وهو شرط اعترض

عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن
عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا
فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد لان فعل الطير او البهيمة هدر
فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ماء الزق
فان السيلان طبيعي للظرف كالسيلان للماء ولهما انه هدر في اثبات
الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال
الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اي للحافر لانه
يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو
متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه
صاحب علة واما شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك
لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله صورته ان يقول
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها
فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا
لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط
عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان
للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد وهو وجوده

كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما

متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا تتوقف
على احصان يحدث متأخرا اقول اه ذكروا وهو ان الشرط امر متأخر
عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد فهو تفسير
الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات
ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والمكان والبدن
لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره
عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما
لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري وجوابه
عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما
ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل
والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات
فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي
هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة
بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون
متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه
لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان الى نظر

في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان
علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت
بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة
كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا
ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت
بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا
على عبد مسلم زنا بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون
الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط
الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا شهادة النساء مخصوص
بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات
لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة وههنا
لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه
وهو تكذيبه ورفع النكاح وهو تصلح لذلك اي شهادة الرجال
مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكافر
بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة
الكافر تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اعتقوا
حريته لثبت عليه الرجم فلا يصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكافر

قوله وهو تصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار [illegible] اذ المقصود منه [illegible] مع الفعل

للاقرار بالحبل وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع النكاح وعلى هذا
اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا تثبت
به العلة فالان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش
اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله
من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله لا حبل اي بلا اقرار
الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين
الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد
فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصال الولد علامة
للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رحمه لا يقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر
كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما
اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما
اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة المراة
عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبتت الولادة بها
يثبت ما كان تبعا لها لا عند ابي ح رحمه لان الولادة شرط للطلاق
فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات
حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط
لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المراة

الواضح

الواضح حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا تطلع عليه الرجال وهو الولادة
فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق
مما تطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواضح كما في شهادة
المراة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة
المراة لا تقبل في حق الرد وان كان مقبولة في حق النكاح
والثيابة فكذا هنا بل يحلف البايع وقال الشافعي رحمه الاصل
في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف
ذلك اي كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة
لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على
العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف تسقط عند الشافعي رحمه وان
لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا
تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل
حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة
فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير
حق قلنا عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق
العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان

لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة فكان صادقا في ذلك
القذف قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة
حسبة اي حسبة لدفع الحد وقبل القذف لا يحل الآن يوجد الشهود
فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون
العجز شرطا اي لرد القاضي شهادة الرامي والعفة اصل لكن
لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة
للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير
تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان
تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن
بعد ما تقادم العهد يبطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت
الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة
في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود
حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلقا لحكم شرعي
اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب
لوجوب الحد وكالاكل والشرب ونحوهما وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو
سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة اي المحكوم به وهو فعل
المكلف ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي وجهه

واختلفوا في حد التقادم فقدره في الجامع الصغير بستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر والله اعلم

حسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون
كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل
اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي
وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب
الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه
ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل
تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق
لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع
ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلاة
والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجد
فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا
والا فاسدا اي ان لم تحصل معها الاوصاف المذكورة تسمى
فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد
صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول
اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة
ثم المحكوم به اما حقوق الله او حقوق العباد او ما اجتمع فيه والاول
غالب وما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله خالصة فثمانية عبادات

خالصة كالايمان وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق والزوائد
فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة
لم يكن مؤمنا عند الله تع وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا وعند
البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية
وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا
حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوايد الايمان
الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية
ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه اي الا
الخراج لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل
بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالبة على ما سبق انه
مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة
فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه كالخراج على
المسلم وعند ابي يوسف رحمه يضاعف لان فيه اي في العشر معنى
العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة
من كل وجه فيضاعف اي العشر اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال
لاصلا اعلم ان محمد رحمه قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج
على المسلم فقال ابو يوسف رحمه لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها

بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج ولان فيها معنى العقوبة والاسلام
لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف
كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير
العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه شرعا
في الجملة وعند ابي ح رحمه ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار
مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف يثبت باجماع الصحابة
رضي بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ
منهم الجزية وغيرهم من الكفار يوجد منهم الجزية فلا يكون في حكمهم وحق
قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات
كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق
الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطي مقصر فيلزم الجزاء
ولا في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب
كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء
المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
فلا يجب على المسبب كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء القتل والصبي
اي لا يجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي
رحمه فانه يجب في المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا

لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا يجب الكفارات على الكافر لوصف
العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار
فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول
وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالبة فيها لقوله لم
فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا يجب على الخاطئ ولان الافطار
عمدا ليس فيه شبهة للاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما
لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة
فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه
ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه
الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة
وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع
ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة
الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة
وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة
كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وتسقط بالشبهة قضاء القاضي
في المتفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضى
ان اليوم من شعبان فافطر بلا تاويل عامدا لا يجب عليه الكفارة

عندنا خلافا للشافعي فهي بعمه وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت
وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر
من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا
فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق
الله عندنا وهذه الحقوق ينقسم الى اصل وخلف ففي الايمان
اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا عن احكام الدنيا
اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم اداء
احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه
اي لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد
الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة
لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احد
اذا عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه
اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء
يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد
كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي التيمم خلف
عن الماء عند الشافعي بعمه عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة
حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجوز

اي انا بين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته
ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا
يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج
الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف
عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا بتمامها
بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر
رحمهما الله التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب
خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف
الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية
امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما في مسئلة
مس السماء بخلاف الغموس

باب المحكوم عليه

ولا بد له من اهلية للحكم وهو لا يثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق
يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب
اي نور يحصل باشراق العقل الذي خبر النبي عم انه من اوائل
المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي
يخرج لادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا
النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس

ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس
الباطنة وهي بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب
من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف
مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى
النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا
نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف
لتعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم
ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قاله الحكماء
والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة ولتعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد
غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول
شيء خلقه الله تع هذا الجوهر وقد قال عم اول ما خلق الله العقل
فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عم انه
من اوائل المخلوقات فيكون بالنور المنور كما فسر قوله تع الله نور
السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض
من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا
المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق
عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل منزلة

الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل
هذا النور المعنوى الذى حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل
على قوة للنفس بها تكتسب العلوم وهى قابلية النفس اشراق ذلك
الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت فى المتن يسمى الاول العقل
الهيولانى والثانى العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع
العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات قوله يبتداء به يلزم من هذا
الكلام ان يكون للحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلى
بداية ونهاية ونهاية درك الحواس هى بداية الادراك العقلى
فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس فى احد الحواس الخمس
الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس
الباطنة خمس الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهو الذى ترتسم فيه
صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم فى موخر
الدماغ ترتسم فيه المعانى الجزئية ثم بعده الحافظة وهو خزانة الوهم
ثم المفكرة فى وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف
فيهما وتركب بينهما تركيبا وتسمى مخيلة ايضا فهذا نهايات درك
الحواس فاذا تم هذا تنتزع النفس الانسانية من الفكر علوما

فهنا بداية تعرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا
والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة
الصانع وتسمى علوما نظرية واما ان يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسبت
العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود
تلك القوة وعدمها اى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة
وهى قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس
لا محالة امرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها
والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر
علم معرفتها بالخير والشر وهى لا تحصل الا بالقابلية المذكورة
واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو
عارفة لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة
وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان
وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا
فى افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية
بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها
فى مبداء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها
فى اصل الخلقة يتدرجها من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم

ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا بذلك الجوهر وزداد
استضاءتها بانواره واستفاضتها مغانم اثاره والقابلية المذكورة
سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك
القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر
فدار الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية
التي هي مركب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تع وقد سبق
في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب
متوجه بنفس العقل فهذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب
الامر والصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان
لم يعتقد الكفر او لا ايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذران
فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب
عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع
وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله
تع والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه
الامور لا يعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور ولكن قد يتطرق
الخطاء في العقليات بتخالف مبادي الادراكات العقلية كما ان
فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط

في مقتضيات الانكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان
نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية
والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر
ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور
العقلية وتطرق الخطاء فيها فهو وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان
الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر
اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك
زمان يحصل له التجربة فيه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط
في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل
لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تع علما لحصول
التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل وعناية
للتوسط جعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور
للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين عن
زوجها وان لم تصف تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة
لم نجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن لو وجدت
علم تجاربها اذ ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا
لا في حصول التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق

اى لا يكلف به قبل مضى زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف ولا يعصم
قاتل الشاهق ولو قتل مع التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون
دار الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية
اداء اما الاول فبناء على الذمة وهى فى اللغة العهد وفى الشرع
وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه قال الله تعالى واذ اخذ
ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين
آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته تعالى والاشهاد
عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق
يجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون
به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى
وقال وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه العرب كانوا يتيمنون
بالخير والشر الى الطائر فان مر سانحا تيمنوا به وان مر بارحا
يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو فى الحقيقة سبب للخير والشر
وهو قضاء الله تعالى وقدره او اعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير
والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله
لزوم القلادة فى العنق اى لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم

هذه الآيات دالة على وجود الذمة فى بدن الانسان بعد العقل لان الذمة سبب للاهلية للخطاب والعقل شرط للاهلية للخطاب منه

يعنى ان الوجوب على قسمين وجوب له ووجوب عليه اما الاول فهو ان الذمة ثابتة فى الصغير كواجب الوجود مثلا والنفقة ... قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واما الثانى فهو ما كان الذمة ثابتة فى العبد والمنفعة راجعة الى الله تعالى والحق من الذمة هو المعنى الاخير منه

ومعنى الآية اوجبنا لكل انسان اعماله فى ذمته منه

العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم وهو الذمة فتقول فى عنقه سعادة
العتق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة
او الغل العنق وقال وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية
الانسان بحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه فثبت بهذه الآية الثلث
ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير
هو به اهلا لماله وما عليه ولا دليل فى هذه الآيات على وصف
يصير به اهلا لماله لكن المقصود ههنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون
هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف
الذى يكون به اهلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض
الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما فى الارض جميعا فقبل الولادة
له ذمة من وجه تصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير
ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو
الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا كحقوق العباد
ما كان منها غرما وعوضا يجب اى على الصبى وهذا تفريع قوله
فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا
ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير الصلة
التى تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التى تشبه الاعواض الا صلة

تشبه الاجزية اي لاتجب فلا يحتمل العفو اي لا يحتمل الصبي الدية
وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون جزاء
انه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم
وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة
لان الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء
لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود
ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة
وتجب عندهما اجتزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان
مؤنة محضة كالخراج والعشر يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان
ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة
على الحائض والحيض ينافيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها
حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج
والاداء يحتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان
الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه فيها اي عدم جواز الصوم
من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف

وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا
الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء يندر
مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة
وكاملة وكل تثبت بقدرة لذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت
بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة
القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة
بالعقل الكامل وهو عقل البالغ الغير المعتوه فما تثبت بالقاصرة
اقسام حقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عم
مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا
بلغوا عشرا وان الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف
يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا
الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب ولانه اهل للثواب
ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر الشارع
وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم اداء
وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان
الى كفر الاخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان
موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان

الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته المؤمنة لان
كلا منهما ضرر فاجاب بانهما ايضا راجعان الى كفر الاخر لا الى اسلامه وايضا
هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو
سعادة الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا حتى لو كان
ضررا لا يلزمه تبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر
محض اما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم
احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقاد امور موجودة
حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها
تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام
القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة
ضمنا تثبت وان كان ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي
على انها تلزمه تبعا ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي
تبعا للابوين وان كانت لا تلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا واما
حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن
وليه فان اجر المحجور اي الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر
استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان
ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر

نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان
تلف فيه يضمن اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر
بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاذا قاتلا يستحقان الرضخ
الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجور والرضخ عطاء لا يكون كثيرا
اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن
الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع
واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا
محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض
ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اي لا يصح مباشرة
الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي
وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء
لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين
لا تؤمن من هلاكها جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي
والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض
ويأمن من هلاكها وما تردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة
ونحوها من حيث انه يدخل البدل في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج
البدل من ملكه ضرر يصح بشرط راي الولي لانه الصبي اهل لحكمه اذا

اي اختبروهم قبل البلوغ بتتبع احوالهم في صلاحهم للدين والتهدي الى ضبط المال وحسن التصرف بان يكل اليه مقدمات العقد صح

باشر وليه بنفسه فكذا اذا باشر برأي الولي فيحصل بهذا اي بمباشرة الصبي
وبرأي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته
وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي برأي الولي
فيما يتردد بين النفع والضرر عنده رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر
في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش مع الاجانب
ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش
ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي
في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي
باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة
النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كأن
الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة
في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها
اي في غير موضع التهمة وهو اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق
بقولا ثم هذا عندهما رحمهما الله بطريق انه اي تصرف الصبي يصير برأيه
اي برأي الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلاً
اي لا من الولي ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي
فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع ورثتك

اغنيا

اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم
سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالاً وهو ان الوصية
نفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه
فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي
الوصية ابطال للارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث
شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها
شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت
ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب
بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق **فصل**
الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها
الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال
على نهج العقل الا نادرا وهي في القياس مسقط لكل العبادات
لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكلف
بالاداء سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط
الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث
ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رحمه الله
حده انه يستغرق الاكثر انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون الى الاكثر

بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رحمه الله لم يفرق
بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير
الممتد غير مسقط في كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد
غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة
ساعة وعند محمد رحمه الله يعتبر بصير الصلوات ستا وفي الصوم بان يستغرق كل شهر
رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف
رحمه الله اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما
الايمان فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا انما قال
هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا
تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر
ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب
بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح
واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه
واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا
في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها
غرما وعوضا يجب ولم يثبت انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر وانه موجب للاقوال فينعقد عبارته ومنها الصغر انما جعل

الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبداء الفطرة
لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضي
الصغر فنعني بالعوارض على الاهلية هذا اي حالة لا تكون لازمة
للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل
اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلقه الله تعالى على صفة
تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان تكون في مبداء
فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية
لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون واما بعده
فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه
ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا
اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا تجب عليه الاعادة لكن
التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يلزم على هذا الحرمان
بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم السبب او لعدم
الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو
بطريق الجزاء فان القاتل يتعجل باخذ الميراث فيجزى بحرمانه لكن الصبي
ليس من اهل الجزاء بالشرع فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر

والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم
الاهلية بالرق ومنها العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم
الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت
لا يؤخر الى زمان افاقته كما يؤخر في الصبي الى زمان بلوغه
عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي
والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر
ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب
الشرع يكون عذرا في حقه في حق صاحب الشرع فيما يقع غالبا لا
في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة
مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع
كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة
والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا
لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراك
والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب لاحتمال الاداء
بعد الانتباه او القضاء بلا حرج لعدم امتداده فقال ع م من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
ثم لا يبطل عباداته اي لا يبطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اذا ذكرها

اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا تصح
القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة
ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب
مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه
النبي صلى الله عليه وسلم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية
يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقي البخار الى الدماغ ولما كان
النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وهو شيء لطيف سريع الزوال والاغماء
على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى ان
التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء
فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان
قائما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم ولما
جعلنا كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة
سبب النوم فمنافاة الاغماء لتماسك اليقظة اشد من منافاة
النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع
النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا
في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات
كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان

يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر
وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء
عن الكفر فيكون حق الله تع لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة
للتملك ثم يكون حق العبد وهو ابتداء لا يحتمل التجزي حتى ان اقر
مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع
احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم
من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه
اتفاقا فعتق البعض يعتق الكل عندهما وعند ابي ح رحمه يتجزى اذ
الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم
من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد
شطر العلة في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى
وفي البقاء على العكس حتى ان زواله اي زوال حق الله تع يتبع زوال
حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد على الرق والرق يبطل
مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح
منهما الحج اي من الرق والمكاتب حتى اذا عتقا وجب الحج عليهما
ولا يقع المؤدى قبل العتق عن الواجب بخلاف الفقير لان منافع
بدنه ملك للمولى الا ما استثني في الصلوة والصوم ويصح من الفقير

لان اصل القدرة ثابت له واما الزاد والراحلة فلنفي الحرج
ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره
بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها المأذون
او المحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما
من المحجور فيصح عند ابي ح رحمه مطلقا اي في القطع ورد المال
وعند محمد رحمه لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رحمه يصح في حق القطع
دون المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل
والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها
مالية الرق والكسب فيباع في دين لا تهمة فيه كدين الاستهلاك
اي اذا استهلك مال انسان والتي رح لا تهمة في ثبوته اصلا
كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر الى عتقه
وينتصف الحل فينتصف المحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع
وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق
في فصل الترجيح اي تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل
اذا كانت مؤخرة عليها او مقارنة وينتصف الحد والعدة
والقسم والطلاق لكن الواحد لا يتنصف اي النصف فتكامل عدة
الطلاق ثنتان وعن الشافعي بالمملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل لم

من انواع المملوكية انواع المالكية فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر
بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات
فان انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف
ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا وملك
الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد
لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية
الحر بشيء وهو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم واما
المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر فتنصف
ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال
وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص
لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة
الحر اي عن ديته لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول
مخطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص من قيمته عشرة دراهم
واما المرأة الحرة فان ملك الاموال ثابت لها دون ملك
النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد يقع
على خاطري في هذا التقرير اعتراض فقلت لكن هذه العلة
لا يختص بالدية فوجب ايضا الاكمال فيما هو من باب الازدواج

اي لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الا وجب
ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون في جميع الصور ولا يكون
الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف
هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج
ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء
وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست
ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت
وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا ينصف
لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف
في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي
رح لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر فيما لو اذن العبد في نوع
من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص
الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك
لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء
ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها اي اليد ليست بمال
فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه
مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض

الاصلي في التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا
لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرعت التصرفات كالشرى
ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما ثبت ليكون وسيلة
الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع
طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوها فثبت
ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما ثبت ضرورة
الكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه
لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود لان المقصود
الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة
فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما
يثبت ضرورة ان يثبت بشيء اخر واذا كان كذلك فعدم اهليته
لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم
اهليته لما هو المقصود بالغير لا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة
اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد
في مسئلتنا فاليد تثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى
قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل
في الملك اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى

شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شرى الوكيل وفي بقاء
الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون
في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في ما بين الصورتين وهما
مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان
المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة
وعلى المولى دين لا تصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين فالمسئلة
بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى
كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع
المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون
فكما اذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى
المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل
غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات
المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء
الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان
الوكيل لا يثبت له التصرف الا في ما وكل به بخلاف المأذون لكن
في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لان [illegible] اي
العصمة حقيقة فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام

ودارح فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا
في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل
ويناني الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس
ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح
اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته
بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى
الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ما ليس
بمال فلا تجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي
لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة
والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا تجب الدية
في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب
ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون التلف غير مال ينافي
الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق
للتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير
عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس
وعندهما يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجناية خطأ
بخلاف الجناية ليس بمال لان يجب عليه الارش بما قلنا انه صلة

ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء
لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد بثبوته العبد
صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا فلس المولى
بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما كالحوالة
حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما
لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم
على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه لما فيه من العجز
شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة
للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا
اتصل بالموت الضمير في هو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي
فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان
يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو حال عن قوله
فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض
الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا
الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط اي حق الغريم والوارث
وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل فمقدار
مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح

بقاء نسله ففي كل ما يحتاج سواه اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق
حقهما بمهر المثل لم تكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما
اذ لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض
ان احتيج اليه وما لا يحتمله الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت
اي لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيره ايام الحياة
في القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولهذا
ابطل الشرع الوصية للوارث اذا تولى بنفسه اعلم انه تعالى فرض
اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه
حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية للوارث
صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه
وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة
فانه وصية معنى لا صورة لان صورته صورة الاقرار وحقيقة
بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال
الربوية بردي منها وتقومت الجودة عطف على قوله بطلت في حق

اي في حق الوارث كما في الصغار ان باع الولي مال الصبي من نفسه
تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة
والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء
حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة
القيمة ولو قضى المريض حق الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض
البيع من احد الورثة والغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم
حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض
هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء
والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم
والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا صورته فيصح
اعتاق المريض من حيث الصورة فيصيره العبد مستحقا للحرية ولا يمكن
نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى تجب
السعاية في الكل اذا استغرق وفيما وراء ثلث المال اذا
لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق
بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان
اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية
على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين

لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته
قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل
شهادته ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام دنيوية واخروية
اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم
وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها
كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى
بمجرد الذمة الا ان ينضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا تجوز
الكفالة عن الميت الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا تجوز
الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب
صحيح في حيوته كما اذا حفر بيرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع
صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع
لحاجته فيبقى ما تنقضي به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب
عليها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الولاء
وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر
الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل
في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب
سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد

موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام
الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد
الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء
المملوكية فلا تبقى فعقد الكتابة لا تبقى فاجاب بان المملوكية تابعة
والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية فيه
تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبتت
سببها هو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت
اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق اي بالموت وانما
ثبت الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة
للميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال
للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين فان
قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا
قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما
الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار
مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء
العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية
دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانها لما استفرشها

يبقى فيما لا يحتاج اليه قلنا ان مالكيته
يبقى ومملوكيته صح

صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل
وسوان ما يحتاج اليه الميت وما لا يحتاج اليه قلنا المراة تغسل
الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فبقي بخلاف
مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان
القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الجرح والميت
لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة
ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق
الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص
يجب ابتداء للورثة قال ابو ح رحمه الله القصاص غير موروث
حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي
القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت صرف الى حوائجه وورث
منه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض
المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو
انواع جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل
فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم
مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام
القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله

فدافعة للتعرض فقط عند الش رح اي ديانته دافعة للتعرض
لهم لقوله عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند
ابي ح رحمه الله هي دافعة له اي للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا
اي الديانة
استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم
فيها اي في احكام الدنيا ليعلم ان الاستدراج تقريب العبد
الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام
الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب
الكفار بالشرايع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس
وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوهم
الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عم امهلناهم فظنوا انا اهملناهم
وكما قال الله تع سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي
متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال نوله
ما تولى الاية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله تقوم الخمر والضمان بالاتلاف
وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطي فيما في نكاح
المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان
القذف فعنده رحمه الله وطيه في هذا النكاح لا يكون زنا
فيحد قاذفه ويجب به النفقة اي بنكاح المحارم ولا يفسخ اي نكاح

البحث في نكاح المحارم الا ان يترافعا

المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله
لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فلولا
في ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان دياناتهم تصلح دافعة للتعرض
اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي في الاحكام التي
تصلح دياناتهم دافعة لها لا بيننا ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام
عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض
لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا
عنه هذا جواب اشكال على ان دياناتهم معتبرة في ترك التعرض
فانه يجب ان يتركوا على دياناتهم في باب الربوا ايضا فاجاب
بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تع واخذهم الربوا وقد نهوا
عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياناتهم دافعة
للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به ان دياناتهم الصحيحة دافعة
لها فان ديانة الكافر لا يكون صحيحا بل المراد ان معتقدهم
وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة
من الشرايع الا ان حله كان في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في شريعة
نوح عم فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا

مطلب ربوا

يستويان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا
مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة
نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم
بما في كتبنا فافترقا فان قيل دياناتهم ليست حجة متعدية كما
فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوس خلف
بنتين احديهما زوجة لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس
عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب
النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل
والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو
ان دياناتهم غير متعدية قلنا يثبت بدياناتهم بقاء تقوم الخمر علي
حقهم فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط الضمان
لا علته وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد
على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي في اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان بالاتلاف
المحترم وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي دياناتهم لو اثبتنا
الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك
واما النفقة انما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية

ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيوجد الزوج بديانته ولا كذلك
من ليس من نكاحهما كالوارث الاخر جواب عن القياس المذكور
وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته مجوز
بالوارث الاخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون متعديا
هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكره هو مذهب ابو حنيفة اما
على قولهما فكذلك ايضا اي دياناتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع
في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف
تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم عم لم تحل نكاح الاخت
من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عم حكما ضروريا
اذ لو لا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا
ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عم وكانت
السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان
يتزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر وكان النكاح بين التوأمين حراما
ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفع دفعة والولدان
من بطنين مخلوقان من مائين اندفعا دفعتين فالاخت من بطن
واحد اقرب من اخت لا يجوز كذلك فلما كانت الضرورة
مندفعة بالبعد لم تحل بالقرب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة

وقد ثبت الحل بالفروع فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ
حل الاخوات فعلى تقدير كون دياناتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت
لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان
وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم بقي
الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون
مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم
وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح
صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ بها حد القذف
قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم
ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا
عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم
عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو لان
نكاح المحارم ليس حكما اصليا عنده لان الدليل الاول يوجب
بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد
القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة
مبتداة فلا يجب كالميراث اذ لو وجبت تصير الديانة متعدية

فحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة
النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما
اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة رحمه الله في النفقة انها لدفع
الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم
متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة
فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة
دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك
بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة
الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو
عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون
الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة
لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا للقرآن كان
دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه ولا نترك
على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف
مال العادل او نفسه الا ان تكون له منعة فتسقط ولاية الالزام
وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع
بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق

فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي
الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة
وحين كانت الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه
فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم
فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا تلف
لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله
مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في
اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين
اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء
على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة
والقصاص في مسألة القسامة فانه لو وجد لوث اي علامة القتل
واستحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ هذا
عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك بعد يقضى بالقود ان كان
الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رحمه الله ففيه خلاف قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا وجد في العبادين

المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد
على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق باول البحث
وسواء ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل
لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة و
الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
اي بالوضوء زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى
الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز
بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه
فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا
لانه اداه ادعاء صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي
رح لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان
يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب
ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان
لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اي صلى الظهر
بلا وضوء ثم العصر بالوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض بناء على انه

غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له
ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه على غير وضوء فالفرض الثاني
غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب
رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر رحمه فانه يقول اذا
كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة
فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف
للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية فاذا عفى
احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال
ولا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط
القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا
المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا ولا كفارة عليه لان قوله عم
افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة
مما تندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنا
بجارية فظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة
في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعتق اي
لا يثبت النسب والعتق بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء

شبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة اى لا يحد
لان جهله يكون شبهة لا ان زنا سواى زنا حربي اسلم حيث يحد
لان جهله فى حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام فى جميع
الاديان او شرب ذمى اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شايع
فى دار الاسلام والذمى ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر
فلا يصير شبهة فى درء الحد واما جهل يصلح عذرا هذا هو النوع
الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل خطاب
ولم ينتشر بعد فى دارنا كما فى قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحول
القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله ص
عم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا
بالتحويل فانزل الله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت
المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضهم
يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون ويأكلون
مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تع ليس
على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا
فاما اذا انتشر فى دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره
لكن لم يطلب الماء فى العمران وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح

وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون اى يكون عذرا حتى ان تصرفا
لا ينفذ اى من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع
عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع
الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى
بجناية العبد والشفيع بالبيع او الامة المنكوحة بالاعتاق
او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل بالعزل وجهل
المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح
تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجانى عذر حتى لو باع العبد
الجانى قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع
حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها
لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسقطا للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت
ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل
خيارها وكذا بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها
عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا لو بلغت البكر التى زوجها غير الاب
والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها
رضى لكنها اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون
جهلها عذرا حتى يبطل خيارها لان جهلها باحكام الشرع ليس بعذر

لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلائل
الشرع يجب ان يكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة
مخفي لان خدمة المولى يشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر
بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك
فهذا فرق اخر بين الامة والبكر في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر
تقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد
بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق
الحرة ثلثه والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق
احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما
في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء
ثم لما هنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر
وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح
كسكر المضطر الى السكر للدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة
والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق
والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث
لانه لا يحل الا المثلث بشرط ان لا يسكر فاذا اسكر يصير كالسكر
المحرم فيحد بالسكر بالمثلث وهو اي القسم الثاني من السكر

السكر

وهو السكر من شراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تع لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل
الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام وتصح عباراته وانما ينعدم به
القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو
القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى
على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل
الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع
واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد
يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اي حد السكر
والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف
الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل فهو ان لا يراد
باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به
احدهما وشرطه ان يشترط باللسان صريحا ولا يكتفي دلالة الحال اي دلالة الهزل
اي شرط الهزل ان تجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم
بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة
في نفس العقد بل ينبغي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو
اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها

الهزل

يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد
منه باختياره ورضاه بحكمه لا
ثبوت الحكم ولا رضاه

بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيهما اي
في الاختيار والرضى وهي اما من الانشاءات والاخبارات او الاعتقادات
اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمل فما يحتمله كالبيع
فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد
بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض
اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا
بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء
العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود
الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط
فانه اذا بيع بالخيار والرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك
فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا تملك بالقبض فيه لعدم الرضى
بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض
في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازه في الثلث
جاز اي اجازه في مدة ثلاثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي ينقلب
جائزا كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا يتقيد
الاجازة بالثلاثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد
فان اجازه احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين يتوقف

على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث وان اتفقا على ان لم يحضرهما
شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة
او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة
رحمه الله عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل
اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة
فان العادة تحقق المواضعة ما امكن على ان المواضعة السابقة
قلنا الآخر ناسخ الاول وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة
لان احدهما لم يمض على المواضعة ولتعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان
لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء
او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله
يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء
واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهذا يتعلق
بالمواضعة الآتي صورته اعراضهما وابو حنيفة رحمه الله بظاهر العقد في الكل
والفرق له بين البناء هنا وثمه ان العمل بالمواضعة هنا يجعل
احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وفي جعل ذا
في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى
بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لا

المراد

المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو
بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد
بالالف يلزم فساد العقد كما بينا واما ان يتواضعا على ان الثمن
جنس آخر والعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا والنزال احد
الالفين ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد انما قال هذا جوابا عن ذكر انه
يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه
لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا
لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا
خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب
لا يخفى لهم ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو
الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطالب بواسطة
الرضى لا يفيد الصحة كالرضى بالربا ثم عطف على قوله فاما ان
يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو
الطلاق والعتاق وفيه العفو عن القصاص واليمين والنذر وكله
صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلثة جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم

الاسباب

من الاسباب لا يحتمل التراضي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط
ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل
فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان
وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع ان
البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرهما
او اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله المهر الف بخلاف
البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح به اي بالثمن وفي
رواية ابي يوسف رحمه الله الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل
فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا
وعلى ان لا يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله مهر المثل لان
الاصل على رواية محمد رحمه الله بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور
في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر
لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما
تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان وفي
المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما مهر المثل ومنه
ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح

عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعواض يلزم
الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة
فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم
تأثير الخيار فانه اذا اشترط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع
والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب
المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء
عندهما على ان المال يلزم تبعا للحكم لان المال في الخلع والعتق على مال
والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو
الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه
الامور وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة
فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل
عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعد
التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة
على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا
وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء
بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل
الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق

والعتق مكرها باطل وكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة
كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس
كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا
فانها غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين
وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله
واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
ان نعف عن طائفة الاية واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء
لا يحتمل حكم الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه
ومنها السفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف
موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف
موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل
وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان
الا ان الاسراف حرام والفرق بين السفه والعته فان
المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه
لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا وغضبا فيتابع
مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان
عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا

من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تع ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك
بسن الحداثة عن مثله الاثار فيسقط حق المنع وهي خمس وعشرون
سنة لان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة
فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا
في السفيه فعندهما يحجر وهو منع نفاذ تصرفات القولية لان النظر
واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان
اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن بغاية
فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا
يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال اقوا
صحة العبارة لاجل النفع فاذا صار ضررا يجب دفعه وايضا
حقا للمسلمين والسفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون
فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف
دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله احد من ظرفاء طلبة
العلم في بخارا وقصته انه دخل يوما في سوق النخاسين فعلق بجارية
بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابرة شدائد هجرها وكان في غاية الفقر
والمسكنة بحيث لم يملك قوت يوم فضلا عن ان يملك مالا على

ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة
لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب وشركاء
درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار
انه حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس على غرفة فدعا صاحب
الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها
في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد
العواري الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف
فنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف
في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف رحمه وعند ابي حنيفة رحمه لا يحجر لان
السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم
ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا
واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن اي حجر السفيه بطريق
النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والحاقه بالبهائم والاهلية
نعمة اصلية والمعنى انه يبطل فيحسن الحجر على منع المال ثم اذا كان
الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف رحمه ومحمد رحمه يلحق بمن يحجر لاجل
كان في الحاقه بالحجر نظرا من الصبي والمريض والمكاتب المحجوب بسبب السفه
عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه وكان الولد حرا

ولي رية ام ولد وان ما كانت حرة لان توفير النظر في اي قبه
بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة
مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب
ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله وتكون
ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى
هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق
الغلام حين قبضه ويجعل في الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك
بالقبض واذا ملك بالقبض والزام الثمن او القيمة بالعقد منه
غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا
لم يجب على المحجور عليه شيء لا يسلم له ايضا من سعايته فيكون
السعاية الواجبة على العبد للبائع وهو حجر عندهما اي الحجر المختلف فيه
الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس
السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد رحمه ويحجر القاضي عند ابي
يوسف رحمه واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجئة هي
المواضعة المذكورة مفصلا ببيع واقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه
الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها تفصيل لما قبله وهو قوله فيحجر واما
بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر

ومنها السفر وهو خروج جديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام
لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف
المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة
فعند الشافعي رحمه القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضي الله عنها
فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الت [illegible]
ولتسميته الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة
والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب
الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت
القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال
القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع
المسافر في صوم رمضان لا تحل له الفطر بخلاف المريض لكن
اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا [illegible]
بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم
اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر
لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح
اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم

تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا
عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض
ضروري واحكام السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان
لم يتم السفر عليه والسنة المشهورة ما روي عنه ع م واصحابه انهم
ترخصوا برخص المسافرين بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت
القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن
ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان
كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع
الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع
للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع
اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل
النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله
غيره فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر بمعنى في غيره من كل وجه
بخلاف السكر لانه معصية بعينه فلا يثبت بالسكر احكام الرخص
المنوطة بزوال العقل وقوله تع غير باغ ولا عاد اي فاكل غير
طالب ولا متعد لحد سد الرمق وقد تمسك به الشافعي رحمه

على عدم الرخصة لمن سافر سفر المعصية بجعل قوله غير باغ حالا من قوله
فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ
حالا من فاكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا
واقتضاء للشهوة بل ياكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد
جوعته او لا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو اي لا يرفعها
لجوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد
قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي
لكنه لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط
حق الله تع اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم
اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب
على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان
لانه ضمان مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطأ مخففا لما هو صلة
لم تقابل مالا او وجبت بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب
بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه ضمان
مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا
لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر
لما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي

بعمه لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو
وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة
والرضى فهما ينبني عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقرير دليل
الاصل ان لا تعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو
وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر
ولا يواخذ الانسان بها لقوله تع ربنا لا تواخذنا ان نسينا او
اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان
عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقام
دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول
فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل
بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا
وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا
عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما
هذا معنى قوله دوام العمل بالعقل الخ وانما لم نقم مقام اليقظة
حتى يبطل عبارات النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى في
التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك
اليقظة والرضى فلا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان

فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل
عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا
والى ذكر اليقظة والرضى دفع لشبهة الشافعي رحمه الله فانه قال
لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام
البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله
ويقع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه اي لسان الخاطي
خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه
هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ
بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضى مفسد
للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهو
معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية
ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر
بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او
رخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره
على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار
اي لا ينافي الاختيار بالاجماع على الاصول حاصل الشافعي رحمه الله
في قوله ان الاكراه متى كان بغير حق كان عذرا شرعا يقطع حكم

عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند ش فهي بعمه اما ان
يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون
عذرا واما ان لا يكون ولنعلم انه اقيمت لفظ الفاعل مقام المكره
بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعجمة
يقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضاء الفاعل ثم ان امكن
نسبة الفعل الى الحامل نسب والا يبطل فتبطل الاقوال كلها لان
نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره
ويضمن الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة
الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا
لا ينقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيجلد الزاني ويقتص القاتل مكرها بل
وانما يقتص الحامل بالتسبب جواب اشكال وهو انه لما لم ينقطع نسبة
الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو
ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند ش فهو [illegible] فاجاب
بان الحامل انما يقتص بالتسبب وان كان الاكراه حقا لا ينقطع
ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون
ماله بقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق
بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله

وهو مذهب الشافعي بوان الزوج يجبر على الطلاق بعد مضي الايلاء
لا اسلام الذمي به اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام
ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل
والحبس عندنا سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار
فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير
اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل
كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فاذا احتمل
ذلك اي كونه آلة نسب الى الحامل والا اي وان لم يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل
ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان
الغير ممتنع وان كانت اي الاقوال مما لا تنفسخ ولا يتوقف
على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اي الاقوال التي
لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم
ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار
اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل
في الخيار فلان تنفذ بالاكراه اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه
وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل اختيار

المباشرة والرضى بهما ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به منتفيان
اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل
في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق ونحوهما يقعان
في الهزل من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع
فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار
السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه
فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا
يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واذا اتصل
بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق
يقع الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه يعدم الرضى بالسبب
والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال
كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل
واما عنده اي ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضى بالسبب ثابت اي في الهزل
دون الحكم فيصح بايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على
المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط من جانبها فاذا
خالعها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال
وانما قال من جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح

في الخلع لما عرفت ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها واما عندهما
فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ
ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة تفسد والتلجئة وغيره
سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم
المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل
كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل لكن
لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في
تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كالمكره المحرم
على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة
يصير المحل احرام الحامل وكالمكره على البيع والتسليم فالتسليم
يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم
المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع حينئذ يصير
غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله
كما في صورة الاعتاق تفريع قوله لكنه اتلاف فيقع على الفاعل
في المعنى الاول لم يجعل آلة وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف
يجعله آلة فيقتصر على الحامل فهذا معنى قوله ولكن الاتلاف يحتمله

فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه
اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان
لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية نجعل آلة كما في اتلاف المال
والنفس فيصير كانه ضربه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيقتصر
الى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط اي على الحامل ان
كان عمدا يقتص هو فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه
اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم
كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة
كالقتل والجرح والزنا لان الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك
سواء اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل
غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره على جرح الغير بالقتل
لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل
حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير
والزنا قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع نسبه
عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط
كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء
عن الحرمة حل وقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه

حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اي لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة
وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تع التي
لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط
ابدا واما في حقوقه التي يحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص
بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا
المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه
اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة
الزنا عليها حق الله تع وليس من باب الاكراه على قتل النفس
اذ ليس في زنا المراة قطع النسب اذ لا نسب من المراة
فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة
قتل النفس لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد
بغير الملجئ للشبهة ويحد هو اي اذا اكرهت المراة على الزنا
بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغي انها ان زنت بغير الملجئ
يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا
يرخص بالملجئ فان زنا بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة
واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اجراء الكفر فانه
يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا لو المراد باجراء الحرمة

عدد اوراقی
٢٨٣
اجزا
٢٨

لا يحتمل السقوط وحرمته يحتمل السقوط
وهما حق الله تعالى ويجب الضمان
لوجود العصمة والله ولي التوفيق والعصمة

قد تيسر للكاتب الوصول الى تمام شرح تنقيح الاصول حامدًا لله
ومصليًا على الرسول اضعف عباد الله الرحيم محمود بن ابرهيم
في غرة شهر جمادى الاخرة يوم
الاثنين في وقت العصر بلا مغيب
لسنة ستة عشرة والف
من الهجرة عليه السلام
تم





5348



٧٧

٧٧

٣٥١٢١٣١٥١٥١٥٣٤٥٥

١١١

٣٥٩٦٧٩٤٩٤٩٤٨٧

١٧١٩٣٤....٣

١٤٣٨٦٨